

PDF hosted at the Radboud Repository of the Radboud University Nijmegen

The following full text is a publisher's version.

For additional information about this publication click this link.

<http://hdl.handle.net/2066/76898>

Please be advised that this information was generated on 2017-12-06 and may be subject to change.

Inhalt

1. Einleitung: Der Tod des Subjekts
2. Zur Stellung des Subjekts bei Foucault
 - 2.1 Von der Archäologie zur Genealogie
 - 2.2 Eine Ästhetik der Existenz
 - 2.3 Foucaults Theorie des Subjekts
3. Die Stellung des Subjekts bei Habermas
 - 3.1 Der Ausgangspunkt Habermas'schen Denkens
 - 3.2 Rationalität und kommunikatives Handeln
 - 3.3 Entwicklungslogik I: Genese von Geltungsansprüchen und Individualität
 - 3.4 Entwicklungslogik II: Identität
 - 3.5 Habermas' Theorie des Subjekts
4. Systematischer Vergleich der Stellung des Subjekts bei Foucault und Habermas
 - 4.1 Divergierende Grundprinzipien bei Foucault und Habermas
 - 4.2 Vergleich ausgewählter subjekttheoretischer Aspekte bei Foucault und Habermas
 - 4.3 Ausblick - Skizze einer Vermittlungsmöglichkeit

1. Einleitung

Der Tod des Subjekts scheint allgegenwärtig zu sein. Die abendländische Philosophiegeschichte lässt sich bis weit ins 20. Jahrhundert hinein in weiten Teilen als ein Diskurs über die Destruktion eines einst vermeintlich sich allmächtig dünkenden Subjekts lesen¹, welcher in Foucaults klassischer Metapher, dass "der Mensch verschwindet wie am Meeresufer ein Gesicht im Sand"², ein geflügeltes Wort gefunden hat. Die gegenwärtige Literatur besingt das Ende des schöpferischen Autors, welchem es nicht gelingt, neue Werke zu schaffen, und dem daher nichts anderes übrig

¹ Beginnend mit Platon, welcher seine Theorie der Unsterblichkeit und Autonomie der menschlichen Seele den Werken Homers entgegensetzte, in welchen menschliche Affekte als den Einzelnen überwältigendes Resultat des Wirkens von Göttern beschrieben und Menschen als Spielfiguren im Kampf der Götter dargestellt wurden (vgl. Walter Schulz, *Philosophie in der veränderten Welt*, 2001, 340), verteidigte eine breite Strömung innerhalb der europäischen Philosophiegeschichte die Priorität des Subjektes. Die Klimax dieser Bewegung war sicherlich Descartes Ergebnis seiner Suche nach einem *fundamentum inconcussum* unseres Wissens. Aufbauend auf der Selbstgewissheit des Subjektes versuchte er, absolute Gewissheit und zweifelloses Wissen aufzubauen. "Damit erhält das Wesen des Menschen eine bisher nicht gekannte zentrale Stellung, und die spätere Kritik am Subjekt geht von diesem ‚Zentrismus‘ aus", konstatiert Vetter (H. Vetter, *Welches Subjekt stirbt? Zur Vorgeschichte der Kritik an der These: Der Mensch ist Subjekt*, in: *Tod des Subjekts*, hg. von H. Nagl-Docekal/ H. Vetter, 1987, 28). Klassische Kritikpunkte, um nur ein paar Beispiele aus einer Vielzahl philosophischer Ansätze zu nennen, wurden etwa von Schopenhauer und Nietzsche sowie ihrem Nachfolger Freud formuliert, welche den intelligiblen Charakter der Welt ablehnten und auf die Irrationalität und Triebbezogenheit allen Lebens verwiesen, oder Heidegger, welcher die Historizität unseres Wissens und unserer Lebensweisen heraus hob.

² Michel Foucault, *Die Ordnung der Dinge*, 1974, 462.

bleibt, als schon Dagewesenes zu wiederholen³. Angesichts der Risiken der Globalisierung und des Ausbaus des Überwachungsstaates im Schatten des internationalen Terrorismus fühlt sich das einzelne Individuum ohnmächtig und ausgeliefert. In dieser bedrückenden Situation scheint Max Schelers 1928 getroffene Feststellung, dass "zu keiner Zeit der Geschichte der Mensch sich so problematisch geworden ist wie in der Gegenwart"⁴ aktueller denn je zuvor.

Dieser Artikel beschäftigt sich mit der Frage, zu welchen subjekttheoretischen Aussagen zwei der bedeutendsten Philosophen des 20. Jahrhunderts sowie einflussreiche Diagnostiker der Moderne, Michel Foucault und Jürgen Habermas kommen, ob mit der Annahme eines Verfalls des Subjekts übereinstimmen oder, falls nicht, welche andere Sichtweise auf das Subjekt, seine Risiken und Chancen, sie vertreten. Die Komplexität dieser Fragestellung sollte nicht unterschätzt werden, legen doch beide Autoren keine direkte Theorie des Subjektes vor. Vielmehr thematisieren sie verschiedene Aspekte in ihren verschiedenen Werken, so dass eine Rekonstruktion der oftmals impliziten Charakterisierung des Subjekts nötig ist. Aus diesem Grund ist dieser Beitrag folgendermaßen aufgebaut: nach der Einleitung (1) folgen je ein Kapitel, welche die subjekttheoretischen Positionen von Habermas (3) und Foucault (4) näher charakterisieren. Die Ergebnisse dieser Darstellung nutzend sollen (4) ein Vergleich ausgewählter Aspekte dieser beiden Zugangsweisen zum Subjekt Ähnlichkeiten und Unterschiede zwischen beiden Theoretikern offenbaren sowie einen möglichen Vermittlungsweg für eine der offenen Fragen skizzieren.

2. Die Stellung des Subjekts bei Foucault

2.1 Von der Archäologie zur Genealogie

Nach Fink-Eitel lässt sich Foucaults Werk als kontinuierliche Beschäftigung mit der 'Macht' verstehen: "Es ist seine Überzeugung, dass sie Entwicklungs- und Integrationsprinzip unserer Gesellschaft ist. Soll der Totalitätsanspruch dieser Behauptung zutreffen, dann muss Macht als *praktisches* Prinzip irgendwie auch eine prinzipielle Bedeutung für die *theoretischen* Systeme des Wissens haben"⁵. In diesem Zusammenhang zwischen Macht und Wissen, welchen Foucault Zeit seines Lebens untersuchen wird, lässt sich auch seine Frage nach dem Subjekt positionieren.

In seinen frühen Werken widmet sich Foucault einer Archäologie der verschiedenen Machtpraktiken im medizinisch-psychologischen Bereich, so etwa in seinen Schriften *Wahnsinn und Gesellschaft* und *Die Geburt der Klinik* dem Umgang mit Wahnsinn und anderen Erkrankungen. Der Begriff 'Archäologie' bezeichnet hierbei das methodische Vorgehen, analog zu einem Altertumsforscher: so wird versucht, in der Geschichte verschiedene Stadien, gleichsam 'Schichten', zu finden, welche sich durch einen anhand bestimmter Machtpraktiken gekennzeichneten Umgang mit Wahnsinn auszeichnen. Dabei möchte er den Nachweis führen, "wie Wahrnehmung, materielle Praxis und Wissen miteinander verknüpft"⁶ sind. In der Veränderung des ärztlichen Blicks, also der Weise wissenschaftlicher Wahrnehmung⁷, zeichnen sich dabei die verschiedenen Schichten des psychiatrisch-medizinischen Wissens ab. Diese Methodik verallgemeinernd unternimmt er in *Die Ordnung der Dinge* eine Archäologie der Humanwissenschaften. Grundlegendes historisches a priori

³ Siehe für eine literarische Bearbeitung dieses Motivs: Tommaso Landolfi, *Cancroregina. Die Krebskönigin oder Eine seltsame Reise zum Mond*, 1997, insbes. 41ff.

⁴ Max Scheler, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, 1949, 12.

⁵ Hinrich Fink-Eitel, *Foucault zur Einführung*, 1997, 7.

⁶ John Forrester, *Michel Foucault und die Geschichte der Psychoanalyse*, 1990, 77.

⁷ Damit widerlegt Foucault gleichsam die These eines im positivistischen Sinne rein Gegebenen.

wird ihm nun die sog. 'Episteme', ein einer gesamten Epoche zugrunde liegendes und determinierendes kognitiv-diskursives Ordnungsschema, aus welchem in der modernen Epoche die spezifischen Humanwissenschaften erst entstehen. Die historischen Bedingungen selbst wiederum offenbaren keine Kontinuität, keine Entwicklung: vielmehr geht Foucault von der "Diskontinuität der Ereignisse [aus, welche zu einer] Philosophie des Ereignisses"⁸ führt. Ausgehend von dieser strukturellen Determiniertheit allen Wissens und Sagens zerfällt das Subjekt zu einer "Leerstelle im Diskurs, die beliebig ersetzt werden kann"⁹.

In seinen späteren, genealogischen Schriften erweitert Foucault seine bisherigen Überlegungen dahingehend, dass nun nicht mehr Diskurse als strukturell letztes gesehen werden, sondern nicht-diskursive Bedingungen das Entstehen von Diskursen begründen. Diese werden als Macht und Begehren identifiziert. Ihr Ziel ist es, bedrohliche Kräfte und Gefahren des Diskurses unter Kontrolle zu halten: "Ich setze voraus, dass in jeder Gesellschaft die Produktion des Diskurses zugleich kontrolliert, selektiert, organisiert und kanalisiert wird"¹⁰. Gerade hierin wird deutlich, wie sehr Foucault ein Denker der Kontingenz ist: die Diskurse lassen sich auf Mechanismen der Macht und des Begehrens zurückführen, welche ihrerseits diskontinuierlich und zerstreut, also zufällig auftreten und so ganze Epochen prägende Strukturen hervorbringen¹¹. In seinen beiden genealogischen Hauptwerken *Überwachen und Strafen* sowie *Der Wille zum Wissen*, welcher als erster Band der Serie *Sexualität und Wahrheit* erschienen ist, entwirft Foucault Typologien verschiedener Arten von Herrschaft und sozialer Kontrolle¹². Die entscheidendste These im ersten der beiden Werke ist die einer "Korrelationsgeschichte der modernen Seele und einer neuen Richtgewalt, [einer] Genealogie des heutigen Wissenschaft/Justiz-Komplexes"¹³.

Entscheidend für die Foucaultsche Theorie ist dabei die Annahme, dass in der Moderne Herrschaftsmechanismen nicht von einem Zentrum (bspw. einem König oder einer herrschenden Klasse) ausgehen, sondern ein "polyzentrisches Geflecht von Disziplinarapparaten"¹⁴ bilden. So entsteht nach ihm auch das moderne Subjekt als ein strikten Normalisierungstendenzen unterworfenen: "Der Mensch, von dem man uns spricht und zu dessen Befreiung man einlädt, ist bereits in sich das Resultat einer Unterwerfung, die viel tiefer ist als er. Eine 'Seele' wohnt in ihm und schafft ihm eine Existenz, die selber ein Stück der Herrschaft ist, welche die Macht über den Körper ausübt. Die Seele: Effekt und Instrument einer politischen Anatomie. Die Seele: Gefängnis des Körpers"¹⁵. Hierin zeigt sich das bei Foucault nach wie vor bestimmende strukturalistische Theorem eines Primats von subjektlosen Strukturen, welche durch ihre Machtausübung ein Subjekt überhaupt erst entstehen lassen. Prototyp und Sinnbild für diese Entwicklung ist das Gefängnis: "Als ein vollkommener Disziplinarapparat erfasst das Gefängnis sämtliche Aspekte des

⁸ Wilhelm Schmid, *Die Geburt der Philosophie im Garten der Lüste. Michel Foucaults Archäologie des platonischen Eros*, 2000, 24.

⁹ Christian Lavagno, *Rekonstruktion der Moderne. Eine Studie zu Habermas und Foucault*, 2003, 185.

¹⁰ Michel Foucault, *Die Ordnung des Diskurses*, 2003, 10/11.

¹¹ "Die Genealogie unterwirft dagegen alles der Geschichtlichkeit und dem Werden, sie zerbricht die Kontinuität und Konstanz. [...] Die Kräfte, die in der Geschichte wirken, sind [...] dem Zufall des Kampfes unterworfen." (Stefan Münker / Alexander Rösler, *Poststrukturalismus*, 2000, 94)

¹² vgl. H. Steinert, Ist es aber auch wahr, Herr F.? "Überwachen und Strafen" unter der Fiktion gelesen, es handle sich dabei um eine sozialgeschichtliche Darstellung, *Kriminalsoziologische Bibliographie* 5 (1978).

¹³ Michel Foucault, *Überwachen und Strafen*, 1994, 33.

¹⁴ Stefan Breuer, Produktive Disziplin. Foucaults Theorie der Disziplinargesellschaft, in: *Die Gesellschaft des Verschwindens. Von der Selbstzerstörung der technischen Zivilisation*, hg. von S. Breuer, 1993, 41.

¹⁵ a.a.O., S. 42.

Individuums: seine physische Erscheinung wie seine moralische Einstellung, seine Arbeitsneigung wie sein Alltagsverhalten; und alle diese Manifestationen werden nicht nur kontrolliert und reglementiert, sondern von Grund auf reformiert, bis sie den geltenden Standards entsprechen"¹⁶. Jedoch bleibt dies nicht nur auf die klassischen Gefängnisse beschränkt, sondern dehnt sich auf alle Institutionen der Gesellschaft (z.B. Waisenhäuser, Fabriken, Schulen) aus, so dass von einem "große[n] Kerkernetz"¹⁷ gesprochen werden kann, welches das moderne Subjekt produziert.

In der *Der Wille zum Wissen* geht er von folgender, spezifischerer genealogischer Fragestellung aus: "Auf welchen Wegen und aus welchen Gründen hat sich der Erkenntnisbereich organisiert, den man mit dem relativ neuen Wort 'Sexualität' umschreibt"¹⁸, wie wurden sexuelle Verhaltensweisen zu Wissensobjekten? Im Gegensatz zur damals vorherrschenden, freudianischen Theorie einer Unterdrückung der Sexualität kommt Foucault zu dem Schluss, dass sich ein Sexualitätsdispositiv¹⁹ formiert hat, aus dem heraus das einzelne Individuum sich als Subjekt einer Sexualität sieht, welche es bis in seine tiefste Schichten durchdringt, seine 'Wahrheit' ist und "uns nahezu vollständig [...] unter das Zeichen einer Logik der Begierde und des Begehrens geraten"²⁰ lässt. "Als erst zu dieser Zeit entstandene Kategorie ist sie [die Sexualität – M.P.] sogar nichts weiter als historisch kontingentes Produkt solcher [diskursivierenden Prozesse,] die theoretisch und praktisch festlegen, was wir für die angebliche Natur unseres sexuellen Begehrens und unserer Lüste zu halten haben."²¹ Wir wurden so weit gebracht, "dass wir unsere Selbsterkennung von dem erwarten, was Jahrhunderte hindurch als Wahnsinn betrachtet wurde, [...] dass wir unsere Identität dort vermuten, wo man nur dunkles namenloses Drängen wahrnahm"²²; in "allen Verhaltensweisen unterliegt sie als hinterhältiges und unbegrenzt wirksames Prinzip"²³. Und in der Tat hatte das Abendland von der Antike bis hin zur Aufklärung gerade den vernünftigen Teil des Menschen als das ihn bestimmende und als Person auszeichnende angesehen. In der Überbetonung der Sexualität entdeckt Foucault, wie bereits in *Überwachen und Strafen* thematisiert, die Disziplinierungs- und Normalisierungsprinzipien am Werk, durch welche sich jedes Individuum hinsichtlich seines Begehrens und seiner Sexualität vielfältigen Normen unterworfen sieht.

Damit einher geht aber auch eine allgemeine Sexualisierung der vielfältigen Beziehungen der Subjekte: ein Einzug der 'Sexualität' als Thema in die Familie, die Pädagogik oder auch die Psychologie ist verzeichnenbar. Über die mit der Sexualität verbundenen Machtwirkungen, sein

¹⁶ a.a.O., S. 45.

¹⁷ Foucault (Fn. 13), 385.

¹⁸ Michel Foucault, *Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit, Bd. 1*, 1983, 7.

¹⁹ Ein Dispositiv lässt sich als Zusammenspiel, als heterogenes Ensemble von diskursiven Praktiken und nicht-diskursiven Vergegenständlichungen (in denen gleichfalls Wissen kristallisiert ist) definieren, welches aus einem bestimmten historischen Notstand erwachsen ist (vgl. hierzu die Zusammenfassung einschlägiger Stellen bei Foucault durch: Siegfried Jäger, Dispositiv, in: *Michel Foucault. Eine Einführung in sein Denken*, hg. von M. Kleiner, 2001, 72ff.); das Sexualitätsdispositiv deutet sich so nicht nur im Diskurs über Sexualität, sondern auch bspw. in der spezifischen Architektur von Internatsschlafräumen (z.B. Parzellierung der Individuen, Sichtbarkeit) an, deren Sinn nur unter Zugrundelegung spezifischer Annahmen über die ‚Sexualität‘ verstanden werden kann.

²⁰ Foucault (Fn. 13), 80.

²¹ Hinrich Fink-Eitel, Zwischen Nietzsche und Heidegger. Michel Foucaults "Sexualität und Wahrheit" im Spiegel neuerer Sekundärliteratur, *Philosophisches Jahrbuch* 97 (1990), 367.

²² Foucault (Fn. 13), 150.

²³ a.a.O., S. 47.

innerstes Begehren und damit seine innerste Wahrheit auszusprechen²⁴, ergreifen Machtbeziehungen Besitz von den innersten Regungen und Triebwünschen der Individuen und führen zu einer Normierung und Kontrolle ihrer Verhaltensweisen²⁵. Diesen neuen Machttyp, welcher sich im Gegensatz zu früheren nicht durch seine Möglichkeit jemanden zu töten auszeichnet (und damit letztlich rein äußerlich bleibt), sondern massiv in die Lebensgestaltung Einzelner und sozialer Gruppen eingreift, bezeichnet Foucault dabei als Bio-Macht.

2.2 Eine Ästhetik der Existenz

Die von einigen Interpreten Foucaults oft beschworene Wende zum Subjekt äußert sich in Form eines genealogischen Projektes, in einer Untersuchung von historischen Formen, in welchen sich Individuen als sexuelle Subjekte anerkennen. Im Mittelpunkt seiner späten Arbeiten steht die Frage nach der Art und Weise der Problematisierungen der Sexualität²⁶ und damit nach der Frage, "warum das sexuelle Verhalten, warum die Aktivitäten und die Lüste, die daraus hervorgehen, das Objekt einer moralischen Besorgnis bilden"²⁷. Nach Foucault sind die Erfahrungen, welche Subjekte dazu bringen, "sich als Subjekte einer >Sexualität< anzuerkennen"²⁸, keine anthropologischen Konstanten, sondern Sedimente einer bestimmten Kultur, spezifischer Wissensbereiche sowie Selbstpraktiken. Als solche hängen sie wesentlich davon ab, wie Menschen ihr eigenes Sein problematisieren, unter welchem Bezugspunkt sie sich und ihre Erlebnisse deuten. Diese, im ersten Band von *Sexualität und Wahrheit* bereits geäußerte Fragestellung, überträgt Foucault nun auf die antike Lebensgestaltung, in welcher er eine unserer modernen, abendländischen Erfahrung entgegen stehende Problematisierung entdeckt.

Am auffälligsten erscheint Foucault bei der Betrachtung der antiken Problematisierung der Lüste die Tatsache, dass in der griechischen Sprache kein Äquivalent für den deutschen Begriff der 'Sexualität' existiert, welcher "sich auf eine einzige Entität bezieht und als zugehörig zur selben Art, zum selben Ursprung und zum selben Kausalitätstyp mannigfache und anscheinend weit voneinander entfernte Phänomene zusammenfasst"²⁹. Für die Griechen bezeichnet vielmehr der Begriff der 'ta afrodisia' das Gebiet moralischer Sorge. Aphrodisia (nach Schmid³⁰ verweist dieses Wort auf die Bezeichnung des Festes zu Ehren der Aphrodite) bezeichnet "die Gesten und Gebärden, die Berührungen, die Freuden der Liebe, sinnlichen Lüste und Genüsse, schließlich die Akte selbst"³¹ und vereinigt damit drei Elemente, welche im modernen Denken und im Begriff der 'Sexualität' auseinandergetreten sind: das Begehren, den sexuellen Akt sowie die Lust als Begleiterscheinung des Aktes. Im Vergleich zur modernen Sexualität, welche nach Foucault als diskursives Produkt der Macht letztlich der Normierung und Kontrolle einzelner Individuen dient³² und daher bezüglich der Wahrheit, der Richtigkeit ihres Begehrens problematisiert wird, "macht man [bei der Aphrodisia] nicht ihre Form zum Problem, sondern die Aktivität, die sich in ihnen

²⁴ Deren Genese entdeckt Foucault bei Augustinus und der kirchlichen Pastoral, v.a. der Beichte, welche später von staatlichen Institutionen, insbesondere im Gesundheits- und Justizwesen, übernommen wurde.

²⁵ vgl. a.a.O., S. 90.

²⁶ Vgl. Michel Foucault, *Der Gebrauch der Lüste, Sexualität und Wahrheit*, Bd. 2, 1989, 19.

²⁷ Schmid (Fn. 8), 26.

²⁸ Foucault (Fn. 26), 10.

²⁹ a.a.O., 49.

³⁰ vgl. Schmid (Fn. 8), 40.

³¹ Ebd.

³² vgl. Foucault (Fn. 18), 90.

äußert [, i]hre Dynamik also weit mehr als ihre Morphologie"³³. Diese Dynamik, also die Weise ihrer Äußerung, erweckt bezüglich zweier Variablen Sorge: zum einen die quantitative Aktivität; zum anderen die Rolle der Partner im sexuellen Akt³⁴, welches sich aus der stark männlich-aktiven Werten verhafteten griechischen Gesellschaft erklärt. "Exzess und Passivität sind für einen Mann die beiden Hauptformen der Immoralität in der Praktik der aphrodisia"³⁵.

Als Chresis wird nach Foucault die jeweilige Art des Umgangs mit einer moralischen Problemstellung bezeichnet. Dabei existiert keine systematische Ansammlung erlaubter sexueller Akte, durch welche eindeutige Grenzlinien gezogen werden. Vielmehr geht es um einen flexiblen Umgang, um einen individuellen Akt der Klugheit und Reflexion, bei dem auf verschiedene Elemente Rücksicht zu nehmen ist, wie etwa auf den richtigen Augenblick (kairos) oder den Status der Person. "[I]n dieser Moral konstituiert sich also das Individuum nicht dadurch als ethisches Subjekt, dass es die Regel seiner Handlung verallgemeinert; sondern im Gegenteil durch eine Haltung und eine Suche, die seine Handlung individualisieren und modulieren und ihr sogar einen einzigartigen Glanz geben können, indem sie ihr eine rationale und reflektierte Struktur verleihen."³⁶ Die Art der ethischen Arbeit an sich zeigt sich dabei als 'enkrateia', als eine aktive Form der Selbstbeherrschung. Als Ziel, als Teleologie gilt in der vorplatonischen Antike die 'sophrosyne', welche Weisheit und Mäßigung gleichermaßen einschließt und so einen Zustand der Freiheit statt der eigenen Versklavung bezeichnet. Nur einem solchen Mann eröffnet sich auch die Chance einer Herrschaftsposition innerhalb der Polis, da die "Ausübung der politischen Macht als ihr inneres Regulationsprinzip die Macht über sich"³⁷ fordert.

Zusammenfassend lässt sich mit W. Schmid sagen, dass es Aufgabe dieser Ethik war, "eine Kontrollinstanz zu konstituieren, die den Umgang mit den Lüsten zu steuern in der Lage ist, [eine] Instanz, die im Individuum selbst sich etabliert und deren Aufgabe die Selbstbeherrschung ist"³⁸. Die Idee einer Ästhetik der Existenz – so bezeichnet Foucault die antike Moral – fasst er folgendermaßen zusammen: "Darunter ist eine Lebensweise zu verstehen, deren moralischer Wert nicht auf ihrer Übereinstimmung mit einem Verhaltenscode und auch nicht auf einer Reinigungsarbeit beruht, sondern auf gewissen Formen oder vielmehr auf gewissen allgemeinen formellen Prinzipien im Gebrauch der Lüste, auf ihrer Aufteilung, ihrer Begrenzung und Hierarchisierung."³⁹ Demnach geht es in der Antike nicht um eine "Hermeneutik des Subjekts"⁴⁰, welche in der Tiefe der Sexualität die Wahrheit über eine Person zu erfassen versucht (und dadurch für die in *Sexualität und Wahrheit, Bd. 1*, beschriebenen Normalisierungs- und Disziplinierungsmächte den Ankerpunkt darstellt), sondern um eine selbstverantwortliche und ästhetisch fundierte Existenz.

³³ Foucault (Fn. 26), 57.

³⁴ Während die Rollen von Mann und Frau im ehelichen Verkehr klar festgelegt waren, zeigte sich ein Problem in der griechischen Knabenliebe, da ein Partner eine passive Rolle einzunehmen hatte. Dieses asymmetrische Verhältnis verhinderte eine Begegnung auf gleicher Augenhöhe und erniedrigte einen der beiden Partner durch seine Passivität.

³⁵ a.a.O., S. 64.

³⁶ a.a.O., S. 83.

³⁷ a.a.O., S. 107.

³⁸ Schmid (Fn. 8), 59.

³⁹ Foucault (Fn. 26), 118.

⁴⁰ Ebd.

2.3 Foucaults Theorie des Subjekts

Die Darstellung der früheren Werke sowie der Analysen der frühgriechischen Ethik offenbart eine große Bandbreite von Zugängen zum Subjekt im Oeuvre Foucaults. Abschließend soll nun der Versuch unternommen werden, systematisch den Gehalt seiner Subjekttheorie(n) zu rekonstruieren und diese einer kritischen Beurteilung zu unterziehen. Foucault hatte sich während der letzten Jahre seines Lebens verstärkt in Interviews, kurzen Aufsätzen und durch seine Vorlesungstätigkeiten mit den Grundlagen seiner Analysen auseinandergesetzt, welche daher für die systematische Rekonstruktion seiner Subjekttheorie wertvolles Material liefern und im Folgenden besondere Beachtung finden sollen. Im Besonderen soll dabei von der leitenden Hypothese ausgegangen werden, dass die Phasen im Schrifttum Foucaults keine unüberwindbaren Brüche darstellen⁴¹, sondern sinnvoll aufeinander bezogen werden können⁴².

(1) Als erster entscheidender Punkt zur Charakterisierung des Subjektes zeigt sich die historische Kontingenz von Subjektformen. Das Subjekt "ist keine Substanz. Es ist eine Form, und diese Form ist weder vor allem noch immer mit sich selbst identisch"⁴³. Als solche ist es zuerst ein Produkt der Praktiken und Problematisierungsweisen der jeweiligen Epoche, die letztlich den spezifischen Subjekttypus erst konstituieren. Um seine Eigenheit zu erfassen, gilt es "die Konstitution des Subjekts im [jeweiligen] geschichtlichen Zusammenhang"⁴⁴ nachzuvollziehen. Dies bedenkend könnte man sagen, dass es für Foucault "kein souveränes und konstitutives Subjekt gibt, keine universelle Form des Subjekts, die man überall wiederfinden könnte"⁴⁵, sondern vielmehr eine Reihe recht verschiedener, von der soziokulturellen Konstellation abhängige Subjektformen, deren Wandlungen aufgrund der Irrationalität historischer Veränderungen keiner Entwicklungslogik folgen, sondern vielmehr als empirische Typen klassifizierbar sind. H. Bublitz spricht daher auch treffend vom "de-ontologische[n] Charakter"⁴⁶ der Foucaultschen Kritik. Analog zu der fehlenden Entwicklungslogik auf universalhistorische Stufe findet sich auch keine Logik der Entwicklung auf individualhistorischer Ebene wie sie bspw. Jean Piaget für die kognitive Entwicklung oder Lawrence Kohlberg im Bereich der moralischen Entwicklung rekonstruierten⁴⁷. Obzwar Foucault der Leiblichkeit des Menschen einerseits eine wichtige Rolle zuweist wird eine leibliche Bestimmung, welche über alle historischen Bedingungen hinweg Einfluss nimmt, kaum fassbar. Es würde Foucaults Machtanalytik und seiner Emphase der Kontingenz aufs tiefste widersprechen, würde er

⁴¹ Wie dies bspw. Fink-Eitel behauptet: Fink-Eitel (Fn. 21), 98.

⁴² Vgl. hierzu die Selbsteinschätzungen Foucaults: "In Wirklichkeit ist das schon immer mein Problem gewesen [...]. Ich habe herauszufinden versucht, wie das menschliche Subjekt in die Spiele der Wahrheit eingetreten ist" (Michel Foucault, Freiheit und Selbstsorge. Interview 1984 und Vorlesung 1982, in: *Gespräch mit Michel Foucault am 20. Januar 1984*, hg. von H. Becker, L. Wolfstetter, A. Gomez-Muller & R. Fornet-Betancourt, 9).

⁴³ a.a.O., 18.

⁴⁴ Michel Foucault, Wahrheit und Macht, in: *Dispositive der Macht. Michel Foucault über Sexualität, Wissen und Wahrheit*, hg. unbekannt, 1978, 32.

⁴⁵ Michel Foucault, Eine Ästhetik der Existenz, in: *Von der Freundschaft als Lebensweise. Michel Foucault im Gespräch*, hg. unbekannt, o.J., 137.

⁴⁶ Hannelore Bublitz, Foucaults de-ontologische Kritik einer Theorie des Subjekts: "[...] ein anderer werden als man ist [...].", *Soziologische Revue* 21 (1998), 213.

⁴⁷ In diesem Punkt nimmt Foucault auch innerhalb des strukturalistischen Diskurses eine Sonderposition ein: er ist weder ein klassischer Strukturalist, welcher von ahistorischen Strukturen ausgeht, noch ein Denker piagetscher Prägung, welcher die Logik der Genese einer bestimmten Struktur herausarbeitet. Vielleicht sollte man ihn als ‚Kontingenz-Strukturalisten‘ bezeichnen.

eine biologische Natur mit festen Bedürfnissen propagieren. Zugleich finden sich in Foucaults Analysen aber eindeutige Hinweise auf vorausgesetzte biologisch-körperliche Grundlagen, so wenn er die Wirkungen des Sexualitätsdispositivs durch "die Stimulierung der Körper, die Intensivierung der Lüste"⁴⁸ beschreibt und sogar selbst sagt, dass es "nicht automatisch die Ausschaltung des Körpers, des Biologischen, des Funktionellen"⁴⁹ bedeutet. A. Honneth hat auf dieses Dilemma des Körperlichen in Foucaults Ansatz deutlich hingewiesen, wenn er feststellt: "Obwohl alles *an* seiner Kritik der Moderne auf das Leiden des menschlichen Leibes unter den disziplinierenden Akten der modernen Machtapparate konzentriert scheint, findet sich *in* seiner Theorie nichts, was dieses Leiden *als* Leiden artikulieren könnte."⁵⁰ Hier drängt sich eine Parallele zu Kants *Kritik der reinen Vernunft* auf, in welcher der Begriff des Noumenon lediglich als negativer Grenzbegriff⁵¹ zugelassen ist und über welchen daher nichts ausgesagt werden kann. Auch Foucaults Konzept leiblicher Lüste lässt sich in diesem Sinne verstehen, bedenkt man, dass das Biologische und Funktionelle sowie die Lüste als Basis vorhanden sind und Einfluss ausüben, gleichzeitig aber nur durch die 'Brille' einer bestimmten Episteme fassbar sind und als Anknüpfungspunkt von Dispositiven und Machtstrukturen gestaltet werden, so dass sie daher erkenntnistheoretisch nicht in einer biologischen Ursprünglichkeit analysierbar sind.

Dieses historisch bedingte Subjekt ist nun im Wesentlichen nicht als theoretisches Subjekt fassbar, sondern als praktisches, da es durch Praktiken konstituiert wird, welche entweder über es ausgeübt werden oder welche es selbst über sich ausübt: "Ich denke hingegen, dass das Subjekt sich über Praktiken der Unterwerfung konstituiert bzw. – auf autonomere Art und Weise – über Praktiken der Befreiung und Freiheit."⁵² Mit Menke ließe sich dabei von einem "Primat des Könnens nicht nur vor dem Wissen, sondern dem Wollen"⁵³ sprechen.

(2) Der zweite Gedanke in der Foucaultschen Subjekttheorie lässt sich mit dem Begriff der Normierungsmacht umschreiben. Subjekttheoretisch betrachtet zeigt sich hier, dass in der Moderne "Machtverhältnisse [...] in die Tiefe der Körper materiell ein[dringen], ohne von der Vorstellung der Subjekte übernommen zu werden"⁵⁴. Nach dieser Diagnose zeigen sich Subjekte als reine Formen, als leere Hüllen, welche durch die Machtpraxen ihrer Zeit geformt, ja eigentlich erst hervorgebracht werden: "[e]in ungeheures Werk, zu dem das Abendland Generationen gebeugt hat [...]: die Subjektivierung der Menschen, das heißt ihre Konstituierung als Untertanen/Subjekte"⁵⁵. Der Begriff des Subjekts, welcher in der Darstellung Foucaults deutlich an seine lateinische Wurzeln 'sub' (unter, hinunter) und 'iacere' (werfen) erinnert, ist dabei stark negativ konnotiert. Durch diese Problematisierung seiner selbst wird ein dauerhafter Selbstbezug, ein kontinuierliches Self-Monitoring, wie diese Eigenschaft in der gegenwärtigen empirischen Psychologie bezeichnet wird,

⁴⁸ Foucault (Fn. 18), 105.

⁴⁹ a.a.O., 146.

⁵⁰ Axel Honneth, Foucault und Adorno. Zwei Formen einer Kritik der Moderne, in: *Die zerrissene Welt des Sozialen. Sozialphilosophische Aufsätze*, hrsg. ders., 1999, 92.

⁵¹ Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, hg. von J. Timmermann, 1998, B311.

⁵² Foucault (Fn. 18), S. 138

⁵³ Christoph Menke, Zweierlei Übung. Zum Verhältnis von sozialer Disziplinierung und ästhetischer Existenz, in: A. Honneth & M. Saar (Hrsg.), *Michel Foucault: Zwischenbilanz einer Rezeption. Frankfurter Foucault-Konferenz 2001*, hrsg. A. Honneth/ M. Saar, 2003, 283-299.

⁵⁴ Michel Foucault, Die Machtverhältnisse durchziehen das Körperinnere. Gespräch mit Lucette Finas. *Dispositive der Macht. Michel Foucault über Sexualität, Wissen und Wahrheit*, hg. unbekannt, 1978, 104-117.

⁵⁵ Foucault (Fn. 18), S. 64

eigentlich erst hervorgebracht. Das Subjekt zeichnet sich nun nicht nur als unterworfenen, als Produkt äußerer Herrschaftsausübung aus, es wird durch diese Macht auch an eine ihm von außen aufgezwungene Identität gebunden. "Diese Form von Macht wird im unmittelbaren Alltagsleben spürbar, welches das Individuum in Kategorien einteilt, ihm seine Individualität aufprägt, es an seine Identität fesselt, ihm ein Gesetz der Wahrheit auferlegt, das es anerkennen muss und das andere in ihm anerkennen müssen. Es ist eine Machtform, die aus Individuen Subjekte macht"⁵⁶, indem sie sie dazu bringt, sich im Hinblick auf eine Norm zu konstituieren: "Subjektivierung fällt mit Normalisierung in eins."⁵⁷ So greift, um ein Beispiel herauszunehmen, die Arbeit als Umformungsfaktor direkt "in die menschliche Mechanik" ein und schafft als "Prinzip der Ordnung und Regelmäßigkeit [...] regelmäßige Bewegungen des Körpers"⁵⁸. Letztlich werden so Individuen hervorgebracht, welche im Sinne der Normen einer Gesellschaft 'funktionieren'. In der Disziplinargesellschaft ist Identität nach Foucault nichts in eigener Arbeit erworbenes, sondern ein Mittel der Disziplinierung. Das Subjekt überwacht seine innersten emotionalen Regungen, welche ja letztlich auch wieder durch spezifische Diskurse hervorgerufen werden, und vermutet in ihnen die Wahrheit seines Seins und fesselt sich so an diese Identität. "Die Identität des Einzelnen entsteht, wenn er sein eigenes Sein im Verhältnis zu dieser Norm, die ihm gar nicht bewusst sein muss, abgleicht."⁵⁹

(3) Ausgehend von seinen Analysen der modernen Disziplinargesellschaft vollzog Foucault nun einen Rückgang in die antike Lebenspraxis und Philosophie. Welchen Stellenwert hat nun die Untersuchung der antiken Selbstsorge in der Gesamtheit der foucaultschen Schriften? Da, wie er in seinen früheren Schriften diagnostizierte, alle Epochen durch unterschiedliche *Epistemen* gekennzeichnet sind, die Wissenssysteme und Machtverhältnisse in jeder Gesellschaft fundamental verschieden sind und es auch kein gleichbleibendes Wesen des Menschen gebe, kommt er folgerichtig argumentierend zu dem Schluss, dass "eine fundamentale Heterogenität vor[liegt], die uns vor jeder retrospektiven Projektion bewahren muss"⁶⁰. Dennoch zeigte er sich "fasziniert [von der] Vorstellung, dass die Ethik der Existenz eine starke Struktur geben kann, ohne sich auf ein Rechtswesen, ein Autoritätssystem oder eine Disziplinstruktur beziehen zu müssen"⁶¹.

Die Grundlage für eine solche heautokratische Lebensweise lässt sich der Foucaultschen Machttheorie übernehmen. Wenn Foucault letztlich einen Monismus der Macht annimmt, welche sich als Spiel vielfältiger lokaler und instabiler Kräfte darstellt, sind diese Machtbeziehungen immer präsent. "Es ist," wie Deleuze das Subjektmodell Foucaults rekapituliert, "als ob die Beziehungen des Außen sich falteten, sich krümmten, um eine Doppelung zu bewirken und einen Bezug zu sich entstehen zu lassen, um einen Innen zu konstituieren, das sich in einer ihm eigentümlichen Dimension vertieft und entwickelt: die >enkrateia<, die Beziehung zu sich als Beherrschung"⁶².

⁵⁶ Michel Foucault, Das Subjekt und die Macht, in: Michel Foucault. Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik, hrsg. H. Dreyfus & P. Rabinow, 1994, 246.

⁵⁷ Vgl. Menke (Fn. 53), 290.

⁵⁸ Foucault (Fn. 13), 310.

⁵⁹ Dirk Daiber, Subjekt, Freiheit, Widerstand. Die Stellung des Subjekts im Denken Foucaults, 1999, 78 (zugl.: Leipzig, Univ., Diss., 1999).

⁶⁰ Michel Foucault, Hermeneutik des Subjekts. Vorlesung am College de France (1982), Nachschrift und Übers. H. Becker. In: *Michel Foucault, Freiheit und Selbstsorge. Interview 1984 und Vorlesung 1982*, hrsg. H. Becker/ L. Wolfstetter/ A. Gomez-Muller/ R. Fornet-Betancourt, 1985, 56.

⁶¹ a.a.O., 78.

⁶² Gilles Deleuze, Foucault, 1992, 139/140.

Das sich selbst beherrschende Subjekt der Antike konstituiert sich nach Foucault primär gerade nicht nach dem klassischen Reflexionsmodell des Selbstbewusstseins, sondern als praktisches Subjekt durch die Rückwendung seiner ursprünglich nach außen gerichteten Kräfte auf sich: "Das Innen als Werk des Außen"⁶³. Foucault bleibt damit der bereits in *Überwachen und Strafen* geäußerten Theorie, dass sich das Subjekt als Produkt von Machtprozessen herausbildet, treu. "Die Macht selbst bleibt [...] bei Foucault das vorherrschende, nahezu substanzlogische Prinzip."⁶⁴ Das wesentlich neue an der Untersuchung antiker Lebenskünste ist jedoch, dass diese Macht nicht als fremde Macht auftritt, sondern als je eigene Macht: Das Subjekt wird nicht konstituiert, es konstituiert sich selbst! Während sie in den früheren Schriften hauptsächlich als anonymisches Geschehen konzipiert wurde, können wir nun mit Seibert von einer "[h]andlungstheoretische[n] Erweiterung des foucaultschen Machtbegriffs"⁶⁵ sprechen. Prinzipiell bricht Foucault aber nicht mit seinen grundlegenden Ansichten: Subjektivität gründet sich in der Ausübung von Macht.

Verglichen mit diesem Modell der Subjektwerdung offenbart sich die große Differenz zum neuzeitlichen Subjekt, welches sich seit Descartes auf Wissen und theoretischen Selbstbezug gründet, stellt jener doch das 'cogitare' in das Zentrum seiner Theorie. Diesem "gelang [es], ein Subjekt, das durch Selbstpraktiken konstituiert war, durch ein Subjekt als Begründer von Wissenspraktiken zu ersetzen"⁶⁶, welches sich in veränderter Weise bis zum Subjekt der Disziplinargesellschaft durchhielt, das sich als Subjekt der Wahrheit einer Norm konstituiert und das Moment einer Arbeit an sich selbst völlig beiseite lässt. Im Gegensatz dazu legte die antike Ethik Wert auf die Selbstsorge des einzelnen um sich selbst als Reflexion der individuellen Freiheit. Konstitutiv für die richtige Selbstsorge war unter anderem die Herausbildung eines richtigen Wollens, eines Willens, welcher sich nicht treiben ließ, auf ein festes Ziel ausgerichtet war und nicht Verschiedenes zugleich wollte: "Der Wille des Stultus ist ein unfreier Wille"⁶⁷, ein begrenzter, fragmentarischer und wechselhafter Wille⁶⁸.

(4) Wenn man sich an dieser Stelle noch einmal Foucaults Theorie des modernen Subjekts in Erinnerung ruft, welches sich gewissermaßen durch zwei Komponenten auszeichnet, nämlich (a) "vermittels Kontrolle und Abhängigkeit jemandem unterworfen sein" als auch (b) "durch Bewusstsein und Selbsterkenntnis seiner eigenen Identität verhaftet sein"⁶⁹, können wir feststellen, dass die Technologien des Selbst, die Selbstherrschaft einen Gegenentwurf bezüglich der äußeren Kontrolle darstellen. Doch damit würde im Foucaultschen Sinne nur eine Seite des Zwangs beseitigt werden. Gegen die zwangsmechanistische Selbstfesselung an eine Identität bringt Foucault den

⁶³ a.a.O., 135

⁶⁴ Thomas Dörfler, Das Subjekt zwischen Identität und Differenz. Zur Begründungslogik bei Habermas, Lacan, Foucault, 2001, 112.

⁶⁵ Thomas Seibert, Das Subjekt der Revolten. Michel Foucaults Ästhetik der Existenz, *Die Beute* (1995), 22.

⁶⁶ Michel Foucault, Zur Genealogie der Ethik: Ein Überblick über laufende Forschungsvorhaben. Interview mit Michel Foucault, in: *Michel Foucault. Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik*, hrsg. H. Dreyfus/ P. Rabinow, 1994, 290.

⁶⁷ Foucault (Fn. 60), 41.

⁶⁸ Hierbei zeigt sich eine interessante Anschlussfähigkeit der Analysen Foucaults an den aktuellen Diskurs über die Willensfreiheit. So hat etwa P. Bieri die Unfreiheit des Willens bspw. als Nicht-Übereinstimmung mit den Entscheidungen einer Person, als "unbeherrschbare[n] Wille[n]" (Peter Bieri, *Das Handwerk der Freiheit. Über die Entdeckung des eigenen Willens*, 2005, 109) gedeutet.

⁶⁹ Foucault (Fn. 56), 246/247.

Begriff der Aufklärung ins Spiel. Kant hatte Aufklärung als eine "wahre Reform der Denkungsart"⁷⁰ beschrieben, welche sich als Prozess des Ausgangs aus der Unmündigkeit versteht. Diesen prozesshaften Charakter der Aufklärung⁷¹ möchte Foucault fortgesetzt wissen. Gegen eine Epochierung der Aufklärung bzw. der Moderne wendet er ein, dass diese "eher als Haltung, denn als Abschnitt der Geschichte anzusehen"⁷² ist; eine Haltung, welche sich in durch eine spezifische Beziehung zur Aktualität derart auszeichnet, dass sie diese zu überwinden versucht. Statt transzendentalphilosophisch nach letztgültigen Strukturen zu suchen, geht es ihm darum, "die in Form der notwendigen Begrenzung ausgeübte Kritik in Form einer möglichen Überschreitung zu transformieren"⁷³. Diese experimentelle Haltung der Überschreitung seiner selbst löst einen letztendlich von der ursprünglich von außen durch einen Normalisierungsprozess aufgezwungenen, letztlich aber sich selbst auferlegten Identität und gibt so "der unbestimmten Arbeit der Freiheit einen neuen Impuls"⁷⁴.

Einher mit dieser Disposition des Individuums geht ein Element der Kritik, welche Foucault als Kunst, "nicht derartig, im Namen dieser Prinzipien da, zu solchen Zwecken und mit solchen Verfahren"⁷⁵ regiert zu werden. Durch diese kritische Haltung, dieses philosophische Ethos erlangt das Individuum erst seine Freiheit von dem, "was [das] Individuum an es selbst fesselt und unterwirft"⁷⁶.

Diese Haltung ist für ihn dabei keine, die nur wenigen vorbehalten wäre, sondern ein ethisches Modell für die gesamte Epoche, denn "die Idee einer Moral als Gehorsam gegenüber einem Regelcodex ist heute im Verschwinden begriffen und ist schon verschwunden. Und diesem Fehlen von Moral will und muss die Suche nach einer Ästhetik der Existenz antworten."⁷⁷ Diese Überschreitungen ohne ein inhaltlich konkret festlegbares Ziel, welche letztlich dem Ziel dienen, ein anderes, neues Subjekt zu konstituieren, sind immer konkrete Überschreitungen in spezifischen Situationen. Damit stellt sich Foucault deutlich gegen (neo-)marxistischen Bewegungen, welche in utopischen Entwürfen völlig andere, macht- und herrschaftsfreie Gesellschaften konstruieren wollen. Er selbst favorisierte das Modell eines spezifischen Intellektuellen, welcher sich realen, materiellen und täglichen Kämpfen konkreter Projekte annahm⁷⁸. Gegen den Begriff der Utopie, welcher sich letztlich auf einen normativen Idealzustand beruft, setzt er den Begriff der Heterotopie, welcher reale Erfahrungen des Anders-Seins und Anders-Werdens betont wie sie bspw. in Subkulturen möglich sind. "Die Heterotopien [...] sind wirkliche Räume, Orte, die zwar im

⁷⁰ Immanuel Kant, Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?, in: Ders., Was ist Aufklärung? Ausgewählte kleine Schriften, hrsg. H. Brandt, 1999, 21.

⁷¹ Dies sah Kant selbst so: "Wenn denn nun gefragt wird: Leben wir jetzt in einem *aufgeklärten* Zeitalter? so ist die Antwort: Nein, aber wohl in einem Zeitalter der *Aufklärung*." (a.a.O., S. 26)

⁷² Michel Foucault, Was ist Aufklärung?, in: Ethos der Moderne: Foucaults Kritik der Aufklärung, hrsg. E. Erdmann/ R. Forst/ A. Honneth, 1990, 42.

⁷³ a.a.O., 48.

⁷⁴ a.a.O., 49.

⁷⁵ Michel Foucault, Was ist Kritik?, 1992, 11.

⁷⁶ Foucault (Fn. 56), 248.

⁷⁷ Foucault (Fn. 45), 136.

⁷⁸ Biographisch gesehen vollzog Foucault selbst einen Bruch mit marxistisch orientierten Gruppen und engagierte sich zum Beispiel in der *Groupe d'information sur les prisons (GIP)*, welche sich für konkrete Verbesserungen im Gefängniswesen einsetzte.

Widerspruch zu allen anderen stehen, im Gegensatz zu den Utopien aber tatsächlich geortet werden können."⁷⁹

Fraglich bleibt am Foucaultschen Ansatz jedoch die Validität seiner Forderung: Woher soll sie ihre Geltung beziehen, wenn nicht durch Rekurs auf eine allgemeine Regel, auf ein allgemeines Prinzip? Wie kann er diese "Stilisierung des schlechthin Anderen, Abweichenden zu einem Wert an sich selbst"⁸⁰ rechtfertigen? Hier bleiben Foucault nur zwei Möglichkeiten: entweder er entwirft in seinen Schriften eine Vision einer anderen Möglichkeit von Subjektkonstitution als Einladung bzw. "Ratschlag"⁸¹, ihm dabei zu folgen; damit verliert er aber jeden Geltungsanspruch. Oder er rekurriert auf das Prinzip der Freiheit, muss sich dann aber doch argumentativ auf einen Diskurs einlassen und sein Modell als allgemeingültig verteidigen. Für beide Positionen finden sich in den verschiedenen Texten und Beiträgen Foucaults Hinweise, wobei er sich aber nie für eine klare Position entschieden hat.

(5) Foucault wurde von verschiedenen Kritikern immer wieder vorgeworfen, ein letztlich extrem individualistisches und einem reinen subjektivistischen Ästhetizismus verhaftetes Menschenbild vertreten zu haben, in welchem der Bezug auf andere Menschen keine Rolle spielt. Diese Interpretation ist sicherlich darauf zurückzuführen, dass sich Foucault in seinen Schriften nicht explizit der Intersubjektivitätsproblematik gewidmet hat, sondern diese nur in verstreuten Aussagen thematisiert. Expliziter geäußert hat er sich dagegen in manchen seiner kleineren Aufsätze und Interviews.

Grundsätzlich muss festgehalten werden, dass intersubjektive Beziehungen nach Foucaults Analyse in der antiken Ethik eine wichtige Rolle spielten. Gerade der Hinweis auf den dialogischen Charakter der Platonischen Schriften, die Relevanz der Freundschaft für Aristoteles oder Epikur kann dies verdeutlichen. Foucault selbst hält fest, dass bei der Selbstkonstitution des Subjekts durch Praktiken dem Meister eine gewichtige Rolle zukam und somit ein Anderer gerade bezüglich der Selbstpraktiken unverzichtbar war⁸².

Die Form der Freundschaft hatte Foucault in abgewandelter Form zu aktualisieren versucht und als Modell gelingender Intersubjektivität gegen die individualisierenden und damit kontrollierenden Tendenzen der Disziplinarmacht gestellt. Dabei bleibt aber nach wie vor gültig, dass "menschliche Beziehungen als Bündel von Machtbeziehungen"⁸³ zu sehen sind. Dieser Machtbeziehungen kann man sich nicht entledigen – nach Foucault konstituiert sich ja auch das über sich selbst herrschende Subjekt durch eine Umleitung dieser Macht –, aber man kann versuchen, diese nicht in festen Herrschaftszuständen erstarren zu lassen. Die Freundschaft, von der Foucault spricht, erscheint dabei nicht als eine vollkommen befriedete: J. Rajchman spricht sogar davon, dass "[t]he search for an essentially good or conflict-free communal existence struck him as having disastrous consequences"⁸⁴. Vielmehr ging es Foucault darum, diese immer vorhandenen Machtverhältnisse als produktive und in Freiheit zu kontrollierende stehen zu lassen. Daher sollte man bezüglich sozialer Beziehungen statt "von einem wesentlichen >Antagonismus< [...] besser von einem

⁷⁹ Marvin Chlada, *Heterotopie und Erfahrung. Abriss der Heterotopologie nach Michel Foucault*, 2005, 86.

⁸⁰ Robert Lembke, Der Mensch als Untertan. Zum Begriff der Subjektivierung bei Michel Foucault, *Tabula Rasa* 23 (2005), ohne Seitenangabe (<http://www.tabularasa.de/23/lembke.php>).

⁸¹ Marcus Kleiner, *Erkenne, wie du liebst, und du wirst wissen, wer du bist! Foucaults Gebrauch der Lüste in der Praxis, Kulturbuch Quadratur 2* (2000), 131.

⁸² Vgl. Foucault (Fn. 60), 41-43.

⁸³ Foucault (Fn. 42), S. 11.

⁸⁴ John Rajchman, *Truth and Eros. Foucault, Lacan and the question of Ethics*, 1991, 100.

>Agonismus< sprechen"⁸⁵. Dieser Agonismus der Freundschaft, so könnte man Foucault interpretieren, stellt ein wechselseitiges Spiel, eine fragile Machtbeziehung dar, in welcher sich jeder auf seine Weise wohl fühlen kann. Freundschaft als soziale Verbindung auf niedrigem Niveau sperrt sich damit gegen Vereinnahmungen durch eine komplexe Disziplinaraschinerie, welche alle Arten von Beziehungen normalisiert und unter ihre Kontrolle bringen möchte.

Ein wesentlicher Punkt in der Freundschaft ist damit ihre Zulassung der Verschiedenheit, ihre "vielgestaltige[n], variable[n] und individuell ausgeprägte[n] Beziehungen"⁸⁶ und das ihnen damit innewohnende Element der Überschreitung; ein Topos, eine fast schon normative Vorgabe, welche sich durch das gesamte Spätwerk Foucaults zieht. Als Überschreitung ermöglicht es die Freundschaft den Individuen, ihren von außen auferlegten Subjektstatus zu überwinden und sich selbst im Sinne einer Ästhetik der Existenz neu zu erfinden. Der Freundschaft eignet so wesentlich ein "transgressives Element"⁸⁷. Interessanterweise erscheint bei Foucault gerade die Verbindung mit solchen ungezwungenen Formen der Sozietät als eine Voraussetzung der freien Selbstsorge, womit er eng an die Antike anschließt. Man könnte mit Ortega davon sprechen, dass "dass die Intensivierung der Selbstbeziehung die Aufwertung der intersubjektiven Beziehungen zur Folge hat"⁸⁸.

Dieser führt weiter aus, dass "Foucaults Methode [...] ihm nicht zu sagen [gestattet], woraus diese Freundschaft besteht, was nicht ein Manko seiner Analyse bedeutet, sondern die letzte Konsequenz seines Denkens über Subjektivität und Freundschaft ist. Freundschaft heißt Erfindung von neuen Beziehungsformen"⁸⁹. Damit hat er aber nur eingeschränkt Recht. Foucaults Konzept der Freundschaft lässt sich zwar inhaltlich nicht nur einfach nicht bestimmen, sie muss sogar zwingend inhaltlich unbestimmt bleiben; als bestimmte würde sie sich ja wieder der Disziplinarmacht normalisierender Diskurse öffnen. Formal aber lässt sie sich sehr wohl bestimmen als Sozietät eines transgressiven Spiels der Mächte, welche neue Möglichkeiten alternativer Subjektformen schafft.

Kritisch zu ergänzen an Foucaults Theorie der Freundschaft ist sicherlich zum einen, dass er die stabilisierende Funktion von Beziehungen gänzlich übersieht. Zwar entzieht sie sich aufgrund ihrer Individualität den normalisierenden Mächten einer Disziplinargesellschaft, doch erfordert jede Freundschaft zu ihrem Erhalt auch Elemente der Kontinuität und Stabilität und verhindert somit gerade ein ununterbrochenes sich "von sich selbst [Losreißen]"⁹⁰, und stabilisiert dadurch vielmehr das Leben des Einzelnen. Gerade auch für den klassischen Theoretiker der Freundschaft, Aristoteles, galt nach der Interpretation von P. Schulz die "Beständigkeit im Sinne einer erprobten und erfahrenen Zuverlässigkeit des Anderen als grundlegendes Unterscheidungsmerkmal der verschiedenen Freundschaftsformen"⁹¹. Des weiteren übersieht Foucault in seiner Emphase der

⁸⁵ Foucault (Fn. 56), 256.

⁸⁶ Michel Foucault, Von der Freundschaft als Lebensweise. Gespräch mit René de Ceccatty, Jean Danet und Jean le Bitoux, in: Ders., *Von der Freundschaft als Lebensweise. Michel Foucault im Gespräch*, hrsg. unbekannt, o.J. 92.

⁸⁷ Francisco Ortega, *Michel Foucault: Rekonstruktion der Freundschaft*, 1997, 225 (zugl.: Bielefeld, Univ., Diss., 1995).

⁸⁸ a.a.O., 221.

⁸⁹ a.a.O., 222.

⁹⁰ Michel Foucault, *Der Mensch ist ein Erfahrungstier*. Gespräch mit Ducio Trombadori, 1996, 27.

⁹¹ Peter Schulz, Freundschaft und Selbstliebe bei Platon und Aristoteles. Semantische Studien zur Subjektivität und Intersubjektivität, 2000, 201 (zugl.: Eichstätt, Kath. Univ., Habil.-Schr., 1998)

Möglichkeiten des anders Werdens – eine Gedankenfigur, in der man zweifelsfrei existenzphilosophische Motive wiedererkennt –, dass andere Menschen nicht nur Ermöglichungsbedingungen für meine Selbstentwürfe darstellen, sondern, wie Sartre am Phänomen des Blickes treffend untersucht hat, mich ebenso in meinen Möglichkeiten einschränken: "Ich erfasse den Blick des andern gerade innerhalb meiner *Handlung* als Verhärtung und Entfremdung meiner eigenen Möglichkeiten."⁹² Abgesehen von diesen kritischen Anmerkungen scheint Foucaults Ansatz in vielen Punkten anschlussfähig an die gegenwärtigen Diskurse innerhalb der Sozialphilosophie. Wenn A. Honneth beispielsweise soziale Verhältnisse im Rückgriff auf Hegel als Kämpfe um Anerkennung⁹³ konzipiert, so könnte man gerade Foucault in vielerlei Hinsicht als Anerkennungstheoretiker verstehen. Sofern er als Gegenmodell eine Ästhetik der Existenz entwirft, so stellt er sich doch immer auch die Frage, für wen diese Existenz ästhetisch sein soll. Eine Ästhetik der Existenz bedarf letztlich ob ihrer Schönheit immer der Anerkennung durch Andere. Und gerade auch das von Foucault entwickelte Ideal der Freundschaft, welches im Grunde ein agonistisches ist, verweist als solches weniger auf ein völliges Aufgehen oder Verschmelzen im Anderen, sondern vielmehr auf ein in seiner Individualität anerkannt-Sein durch Andere.

3. Die Rolle des Subjekts bei Habermas

3.1 Der Ausgangspunkt Habermas'schen Denkens

Habermas' Neuansatz der Kritischen Theorie lässt sich am besten auf dem Hintergrund seiner kritischen Auseinandersetzung mit Horkheimer und Adorno vergegenwärtigen. Beide hatten versucht, eine kritische Gesellschaftstheorie zu entwickeln und ein Bewusstsein von der Kontingenz und damit Gestaltbarkeit bestimmter gesellschaftlicher Entwicklungen zu wecken, welche grundsätzlich menschlich kontrollierbar sind. Leitendes Ideal und Zielpunkt war dabei die, letztlich relativ unbestimmt bleibende, "Idee einer künftigen Gesellschaft als der Gemeinschaft freier Menschen, wie sie bei den vorhandenen technischen Mitteln möglich ist"⁹⁴. Doch blieben die von ihnen in neomarxistischer Tradition postulierten Ideale und Vorgehensweisen gerade angesichts des Scheiterns des Weimarer Republik und des politischen Erfolgs des Nationalsozialismus in ihrer normativen Funktion unbegründet und als inhaltlich kaum näher bestimmte Begriffe stehen. Letztlich konnte sich Adorno nur auf einen imaginären Standpunkt der Erlösung Bezug nehmen: "Philosophie, wie sie im Angesicht der Verzweiflung einzig noch zu verantworten ist, wäre der Versuch, alle Dinge so zu betrachten, wie sie vom Standpunkt der Erlösung aus sich darstellten. Erkenntnis hat kein Licht, als das von der Erlösung her auf die Welt scheint: alles andere erschöpfte sich in der Nachkonstruktion und bleibt ein Stück Technik."⁹⁵

Angesichts dieser Schwäche der Kritischen Theorie begibt sich Habermas auf den "Weg immanenter Wissenschaftskritik, [... um] den gesuchten Maßstab einer Selbstreflexion [abzu]gewinnen, die in die lebensweltlichen Fundamente, die Handlungsstrukturen und den Entstehungszusammenhang wissenschaftlicher Theoriebildung, objektivierenden Denkens

⁹² Jean-Paul Sartre, *Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie, Gesammelte Werke in Einzelausgaben* (hg. von V. v. Wroblewsky), Bd. 3, 2002, 474.

⁹³ Vgl. Axel Honneth, *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, 1992.

⁹⁴ Max Horkheimer, Traditionelle und Kritische Theorie, in: *Traditionelle und Kritische Theorie. Fünf Aufsätze*, hg. M. Horkheimer, 1995, 234.

⁹⁵ Theodor W. Adorno, *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, 2001, 480.

überhaupt hinabreicht"⁹⁶. In dieser Analyse entdeckt er, dass die Probleme der frühen Kritischen Theorie der "Erschöpfung des Paradigmas der Bewusstseinsphilosophie"⁹⁷ geschuldet sind, welches das Subjekt stets als eines denkt, welches sich in objektivierender Weise auf Gegenstände bezieht. Demgegenüber propagiert er einen Übergang zur Sprachphilosophie und eine "*kommunikationstheoretische Wende*"⁹⁸, in welcher das Grundmodell und die primäre Analyseeinheit das eines Subjekts ist, welches sich mit anderen Subjekten gemeinsam über etwas in der Welt verständigt. Diese Überlegungen führten zur Entwicklung einer, in ihren subjekttheoretischen Bezügen weithin unterschätzten, Theorie des kommunikativen Handelns. Aufgabe des folgenden Abschnittes wird es sein, einige für das Verständnis der Habermas'schen Subjekttheorie notwendigen, zentrale Grundbegriffe der Theorie kommunikativen Handelns vorzustellen.

3.2 Rationalität und kommunikatives Handeln

Habermas selbst weist im Vorwort zur ersten Auflage seines Werkes darauf hin, dass es eines seiner Ziele gewesen sei, einen unverkürzten "Begriff der kommunikativen Rationalität"⁹⁹ zu entwickeln. Rationalität bezieht sich dabei darauf, "wie sprach- und handlungsfähige Subjekte Wissen erwerben und verwenden"¹⁰⁰. Im Zentrum der Frage nach der Rationalität einer Äußerung von Wissen steht die Frage nach der Begründbarkeit des mit ihr erhobenen Anspruchs auf Gültigkeit der Aussage.

Eine Erweiterung erfährt der Rationalitätsbegriff dahingehend, dass nach Habermas im Gegensatz zu Ansätzen, welche lediglich Behauptungen über die objektive Welt sowie instrumentelle Zweck-Mittel-Relationen, d. h. die Ableitung geeigneter (technischer) Mittel zur Erfüllung eines vorgegebenen Zwecks, als rational begründbar betrachten¹⁰¹, auch Äußerungen über Normen bzw. normenregulierte Handlungen und expressive Selbstdarstellungen einen Geltungsanspruch erheben, verweisen sie doch auf die Sollgeltung von Normen und auf Äußerungen subjektiver Erlebnisse. Alle drei Typen von Äußerungen/Handlungen erheben Ansprüche und können mit Gründen vertreten und kritisiert werden. Dabei unterscheiden sie sich jedoch in der Art ihres Geltungsanspruches: Aussagen über die Existenz von Sachverhalten (sowie daraus ableitbare instrumentelle Handlungen) erheben einen Anspruch auf Wahrheit, normenregulierte Handlungen einen Anspruch auf normative Richtigkeit sowie Selbstdarstellungen und evaluative Äußerungen einen Anspruch auf Wahrhaftigkeit. Diesen drei Geltungsansprüchen entsprechen drei formale, ausdifferenzierte Weltkonzepte, auf welche die Teilnehmer bei einer Begründung ihrer Ansprüche Bezug nehmen: "Geltungsansprüche können grundsätzlich kritisiert werden, weil sie sich auf formale Weltkonzepte stützen. Sie präsupponieren eine für *alle möglichen* Beobachter identische bzw. eine *von den Angehörigen* intersubjektiv geteilte Welt in abstrakter, d.h. von allen

⁹⁶ Jürgen Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Bd. 1. *Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung*, 1995, 503.

⁹⁷ a.a.O., 518.

⁹⁸ a.a.O., 531.

⁹⁹ a.a.O., 8.

¹⁰⁰ a.a.O., 25.

¹⁰¹ Diese Position vertrat etwa Max Weber, welcher in einem dezisionistischen Ansatz die "verschiedenen Wertordnungen der Welt in unlöslichem Kampf untereinander" (Max Weber, *Wissenschaft als Beruf*, 1996, 27) sah, von daher jede vernünftige Lösung von Norm- und Wertkonflikten verneinte und so lediglich auf eine unbegründbare "[letzte] Stellungnahme" (a.a.O., 28) verweisen musste.

bestimmten Inhalten losgelöster Form"¹⁰². Dabei entspricht dem Wahrheitsanspruch eine objektive Welt existierender Sachverhalte, dem Richtigkeitsanspruch eine soziale Welt verbindlicher Normen sowie dem Wahrhaftigkeitsanspruch eine subjektive Welt privater Erlebnisse. Als Bezugssystem jeder Äußerung legen sie fest, "worüber Verständigung *überhaupt* möglich ist"¹⁰³. Rationale Sprechhandlungen beziehen sich daher auf mindestens eine der drei formalen Welten und zeichnen sich durch das Maß ihrer Begründbarkeit aus, auf welche das Subjekt im Falle einer argumentativen Auseinandersetzung verweisen kann. Zusammenfassend lässt sich "Rationalität als eine Disposition sprach- und handlungsfähiger Subjekte verstehen. Sie äußert sich in Verhaltensweisen, für die jeweils gute Gründe bestehen. Das bedeutet, dass rationale Äußerungen einer objektiven Beurteilung zugänglich sind. Das trifft für alle symbolischen Äußerungen zu, die mindestens implizit mit Geltungsansprüchen verbunden sind"¹⁰⁴.

Erst unter Berücksichtigung dieser Rationalitätskonzeption wird klar, was Habermas nun genau unter Kommunikativem Handeln versteht. Mit ihm bezeichnet er einen intersubjektiven Verständigungsprozess, in dem mindestens zwei Personen eine interpersonale Beziehung eingehen und sich "aus dem Horizont ihrer vorinterpretierten Lebenswelt gleichzeitig auf etwas in der objektiven, sozialen und subjektiven Welt beziehen, um gemeinsame Situationsdefinitionen auszuhandeln"¹⁰⁵. Dabei dient die sprachliche Verständigung der Koordinierung von gemeinsamen Handlungen, welche an einvernehmliche Situationsdeutungen gebunden ist. Das Kommunikative Handeln gilt Habermas aufgrund des "[der menschlichen Sprache] als Telos"¹⁰⁶ innewohnendes Ziel der Verständigung und der Berücksichtigung aller Sprachfunktionen gleichermaßen als ursprünglicher gegenüber allen anderen handlungstheoretischen Sprachmodellen, d. h. dass diese nur als Sonderfälle, als Derivate gesehen werden müssen.

Im Kommunikativen Handeln nehmen die Sprecher nun nicht direkt auf etwas in der Welt Bezug, sondern tun dies reflexiv. "Sie nehmen nicht mehr *geradehin* auf etwas in der Welt Bezug, sondern relativieren ihre Äußerung an der Möglichkeit, dass deren Geltung von anderen Akteuren bestritten wird. Verständigung funktioniert als handlungskoordinerender Mechanismus nur in der Weise, dass sich die Interaktionsteilnehmer über die beanspruchte *Gültigkeit* ihrer Äußerungen einigen, d. h. *Geltungsansprüche*, die sie reziprok erheben, intersubjektiv anerkennen."¹⁰⁷ Dabei findet jeder Verständigungsprozess vor dem Hintergrund einer Lebenswelt statt, welche sich aus intersubjektiv geteilten, "mehr oder weniger diffusen, stets unproblematischen Hintergrundüberzeugungen"¹⁰⁸ zusammensetzt und somit sowohl die Voraussetzung jedes Kommunikativen Handelns als auch dessen konservatives Gegengewicht darstellt.

Diese Form intersubjektiver Verständigung ist insofern für das gesamte menschliche Zusammenleben und Weltverständnis grundlegend, als überhaupt erst im Medium der Sprache die Konstitution der drei Welten möglich wird. Habermas problematisiert in seiner *Theorie des kommunikativen Handelns* beispielsweise die ontologische Voraussetzung einer objektiven Welt

¹⁰² Habermas (Fn. 96), 82.

¹⁰³ a.a.O., 126.

¹⁰⁴ a.a.O., 44.

¹⁰⁵ a.a.O., 142.

¹⁰⁶ a.a.O., 386. Dies ist eine Annahme, welche vor allem von den französischen Poststrukturalisten negiert wird: vgl. hierzu die Fiktion eines Dialoges zwischen Habermas und Lyotard durch Manfred Frank, *Die Grenzen der Verständigung. Ein Geistergespräch zwischen Lyotard und Habermas*, 1988.

¹⁰⁷ Habermas (Fn. 96), 148.

¹⁰⁸ a.a.O., 107.

dahingehend, dass er nach deren Konstitutionsbedingungen fragt. "Objektivität gewinnt die Welt erst dadurch, dass sie *für* eine Gemeinschaft sprach- und handlungsfähiger Subjekte als ein und dieselbe Welt *gilt*"¹⁰⁹, indem sie transzendental als formales Weltkonzept in jedem Gespräch vorausgesetzt werden muss. Im Mittelpunkt dieser Theorie steht dabei eine sich an Wittgenstein orientierende Auffassung von Welt, welche sich nicht als "Gesamt [...] der Dinge oder Sinnesdaten, sondern der Tatsachen"¹¹⁰ konstituiert.

Wenn ein Individuum in synchroner als auch diachroner Perspektive systematisch rationales Verhalten zeigt, kann von einer rationalen Lebensführung¹¹¹ gesprochen werden. Dabei ist diese Rationalität häufig keine genuine Errungenschaft je einsam planender Subjekte, sondern lässt sich im Rahmen einer rationalisierten Lebenswelt, im Rahmen rationaler Weltbilder verorten.

Auch hier kommt nun der Begriff des kommunikativen Handelns wieder ins Spiel. In rationalisierteren Lebenswelten, d. h. vor allem in modernen Gesellschaften, mit ihren drei formalen Weltkonzepten, welche die traditionell überlieferten Deutungen der objektiven Welt, normativen Ansprüche der sozialen Welt und vorgegebenen Ausdrucksmöglichkeiten für private Erlebnisse und Bedürfnisse der subjektiven Welt problematisieren, ist der Verständigungsbedarf immer weniger durch je schon vorausgesetzte Einverständnisse mit den eingelebten Traditionen gedeckt, sondern muss immer öfter neu ausgehandelt werden. "[Je] mehr dieser Bedarf durch die Interpretationsleistungen der Betroffenen selbst [...] befriedigt werden muss, um so häufiger dürfen wir rationale Handlungsorientierungen erwarten"¹¹², da sich ja im kommunikativen Handeln, d. h. im Aushandeln der Situationsdeutungen zur Koordinierung gemeinsamer Handlungen, die Teilnehmer aufgrund von Geltungsansprüchen, welche mit Gründen gestützt werden, d. h. rational fundiert sind, intersubjektiv einigen.

Die Theorie kommunikativen Handelns zeichnet sich durch ihren dynamischen Ansatz aus. Im Gegensatz zu Werken wie zum Beispiel der *Kritik der reinen Vernunft*, welche den Nachweis fester, historisch nicht wandelbarer Strukturen erbringen möchten, steht im Habermas'schen Denken das Werden, die Veränderung im Mittelpunkt der Erklärung. Dabei, und dies näher auszuführen wird Aufgabe der folgenden Punkte sein, folgen die Entwicklungen einer inneren Logik, welche nicht beliebig ist. Im Folgenden sollen nun Grundzüge der Entwicklungslogiken von Onto- und Phylogenese, welche Habermas in engem Anschluss an die Theorien von G. H. Mead und E. Durkheim vornimmt¹¹³, dargestellt sowie im Spezielleren die darauf aufbauenden Genesen des Moralbewusstseins und der Identität einer Person ausgeführt werden.

¹⁰⁹ a.a.O., 31.

¹¹⁰ Frank (Fn. 106), 65.

¹¹¹ Vgl. hierzu auch die klassische Studie von M. Weber über die Genese der kapitalistischen, instrumentell-rationalen Lebensführung "aus dem Geist der *christlichen Askese*" (Max Weber, *Die protestantische Ethik und der "Geist" des Kapitalismus*, 2000, 152).

¹¹² Habermas (Fn. 96), 108.

¹¹³ Habermas integriert Mead und Durkheim derart in seine eigene Theorie, dass eine in jedem Fall eindeutige Zuschreibung der nun vorgestellten Überlegungen und Gedankenschritte zu Mead bzw. Durkheim oder Habermas den Rahmen dieser Arbeit sprengen und zudem den Lesefluss deutlich verringern würde. Daher interpretiere ich, so die Zuordnung der Gedankengänge nicht eindeutig aus dem Text hervorgeht, die folgenden zwei Kapitel allgemein als Habermas'sche Rekonstruktion und Erweiterung von Meadschen bzw. Durkheimischen Gedanken – immer im Bewusstsein, dass Habermas den beiden Autoren sehr viel verdankt.

3.3 Entwicklungslogik I: Genese von Geltungsansprüchen und Individualität

Meads grundlegende Intention ist eine kritische Hinterfragung der zu jener Zeit dominierenden Bewusstseinsphilosophie, welche das Verhältnis des Menschen zur Welt durchgehend als Bezug eines je schon konstituierten Subjekts auf ein vorgestelltes Objekt betrachtet. Sein Modell hingegen versucht vielmehr, die Genese von Bewusstseinsphänomenen durch "sprachlich oder symbolisch [vermittelte] Interaktion"¹¹⁴ zu erklären.

Als Ausgangslage für die Entwicklung von Sprache und erstem Schritt in der Entwicklung vollzieht sich der Übergang von instinktgesteuertem Verhalten zur Gebärdensprache. Ersteres vollzieht sich automatisch ohne Rückgriff auf bewusste Entscheidungen des Individuums allein durch angeborene oder erworbene Reiz-Reaktions-Muster, so dass eine Interaktion zwischen zwei Wesen derselben Spezies aus einem blinden Ineinandergreifen ausgelöster Reaktionen besteht. Durch wiederholt auftretende Bewegungsreaktionen vermag nun ein Wesen durch assoziatives Lernen das Anfangselement dieser Reaktion als Anzeichen, als Signal für die komplette Bewegung erfassen und mit der Zeit so darauf reagieren, als ob diese Geste der Ausdruck einer Absicht wäre: "Damit verleiht er der Geste eine Bedeutung, die diese freilich zunächst nur *für ihn* besitzt."¹¹⁵ Sobald dies wechselseitig geschieht, kann vom Beginn einer Gebärdensprache gesprochen werden, in welcher die Geste eines Organismus eine Bedeutung für den anderen Organismus besitzt.

Der zweite Schritt ergibt sich nun durch eine Einstellungsübernahme, in welcher ein Organismus die Perspektive des anderen einnimmt und so seine eigene Geste für ihn die gleiche Bedeutung gewinnt wie für den anderen: ein signifikantes Symbol ist am Entstehen, welches in einem Organismus implizit die gleichen Reaktionen auslöst, wie es explizit beim anderen auslösen würde. Dieser Übergang stellt insoweit einen erheblichen evolutionären Anpassungsvorteil dar, als für die Individuen ein besseres Ineinandergreifen der Interaktionen möglich ist, wenn sie die Bedeutung der eigenen Gesten für den Anderen verstehen und so eine Erwartung hegen, wie sich der Andere auf die Geste verhalten wird. Dabei ist zu beachten, dass die übereinstimmende Interpretation desselben Stimulus "ein Sachverhalt [ist], der an sich, aber *nicht für sie* existiert"¹¹⁶. Das Entscheidende für Habermas ist nun, dass auf dieser evolutionären Stufe der Interaktion der zweite Organismus "als ein *soziales Objekt* [aufgefasst wird.] Der eine Organismus verhält sich zum anderen als Adressaten, der die ankommende Geste in bestimmter Weise interpretiert; das bedeutet aber, dass er seine Geste in kommunikativer Absicht hervorbringt."¹¹⁷

Wenn dies auch der zweite Organismus gelernt hat, kann es zu einer erneuten Verinnerlichung kommen, welcher die Einstellung des jeweils anderen als kommunikativ Handelnden betrifft. "Sobald sie diese *adressierende Einstellung* des anderen auch sich selbst gegenüber einnehmen, lernen sie die Kommunikationsrollen von Hörer und Sprecher: sie verhalten sich zueinander wie ein Ego, das einem Alter Ego etwas zu verstehen gibt."¹¹⁸ Erst auf dieser Ebene erlangt eine Geste eine identische Bedeutung für beide Wesen. Indem die Interaktionsteilnehmer auf die Deutung ihrer eigenen Gesten durch den anderen Organismus enttäuscht reagieren und diese Einstellung des Anderen bezüglich fehlgeschlagener Verständigungsakte sich selbst gegenüber einnehmen, werden Regeln der Symbolverwendung und feste Bedeutungskonventionen möglich. "Der entscheidende

¹¹⁴ Jürgen Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Bd. 2, *Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft*, 1995, 12.

¹¹⁵ a.a.O., 20.

¹¹⁶ a.a.O., 25.

¹¹⁷ a.a.O., 27.

¹¹⁸ Ebd..

Schritt besteht [dabei] darin, dass A diese abweisende Reaktion von B, C, D ... auf eine deplazierte Verwendung von q_0 verinnerlicht¹¹⁹ und so als kritische Stellungnahme hinsichtlich eines falschen Gebrauchs einer Regel¹²⁰ betrachtet.

Ein entscheidender Schritt – darin trennt sich Habermas von der Meadschen Sichtweise – geschieht nun durch die Ausbildung einer propositionalen Sprache¹²¹ aus den holistischen Äußerungen der Signalsprache und einer Wahrnehmungswelt physischer Dinge, welche sich parallel zur Desozialisierung der Objektwelt vollzieht. Mit dem Verlust der Signalsprache geht aber auch die verhaltenssteuernde Kraft der Signale verloren, so dass eine neue Art und Weise der normativen Handlungskordinierung gefunden werden muss. Dies wird letztlich durch sprachlich vermittelte Normen geleistet, welche zum Aufbau einer gemeinsamen, sozialen Welt führen. Dabei "durchdringt der Symbolismus auf der Stufe normengeleiteten Handelns auch die Motivationen und das Verhaltensrepertoire; er schafft gleichzeitig subjektive Orientierungen und übersubjektive Orientierungssysteme vergesellschafteter Individuen und gesellschaftliche Institutionen"¹²². Bis zu diesem Punkt der Untersuchung geht Habermas mit Mead d'accord. Während Mead in seiner weiteren Untersuchung eine Parallele von Ontogenese und Phylogenese normenregulierten Handelns unterstellt, kann Habermas diese Sicht nicht teilen, da es einen großen Unterschied macht, ob ein Kleinkind ontogenetisch in eine bereits existierende Welt von Normen sozialisiert wird oder ob phylogenetisch die Herausbildung einer solchen intersubjektiv anerkannten Welt erst geschehen muss.

Ontogenetisch lässt sich die Entwicklungslogik normenregulierten Handelns in drei Schritten darstellen: zuerst (von Mead als 'Play' bezeichnet, da sich das Kind im Rollenspiel in die Rollen wichtiger Bezugspersonen, sog. signifikanter Anderer, hineinversetzt) erwirbt das Kind das Konzept des Verhaltensmusters, indem es sich gegenüber die Erwartung einer anderen Person einnimmt; dieses verknüpft "die komplementär verschränkten partikularen Verhaltenserwartungen von A und B konditional"¹²³ miteinander. Durch die Internalisierung dieser Verhaltensmuster – hier trifft sich Mead mit Freud – erfolgt gleichzeitig eine Ablösung vom speziellen Kontext und somit eine Generalisierung, wobei die Kraft dieser Normen auf die "Autorität einer überpersönlichen Willkür"¹²⁴ zurückzuführen. Der zweite Schritt ('Game' im Sinne der Teilnahme an einem komplexen Spiel in einer organisierten Gemeinschaft als sog. verallgemeinerter Anderer) zeichnet sich nun dadurch aus, dass das Kind die objektivierende Beobachterperspektive in die ursprüngliche Ich-Du-Beziehung zu integrieren lernt und nun die "reziproke Verknüpfung der Teilnehmerperspektiven aus der Beobachterperspektive *vergegenständlichen*, d.h. [...] eine objektivierende Einstellung

¹¹⁹ a.a.O., 38.

¹²⁰ Habermas bezieht sich hierbei auf den Regelbegriff Wittgensteins (vgl. Ludwig Wittgenstein, Philosophische Untersuchungen, *Werkausgabe in acht Bänden* (hg. von J. Schulte), Bd. 1, 1984, 342), welcher das Lernen von Sprache als Lernen einer Regel bzw. regelgerechter Verwendung konzipierte und so das traditionell von Augustinus geprägte Sprachmodell eines Zuordnens von Namen zu Vorstellungen (Augustinus, *Bekenntnisse, Lateinisch/Deutsch*, hrsg. von J. Bernhart, 1987, 31ff) angriff.

¹²¹ Die Fundamentalität der Sprache für die kognitive Entwicklung des Menschen hat jüngst M. Tomasello in einem detailreichen Werk behauptet: "Children's mastery of one very special cultural artifact – language – has transforming effects on their cognition", zum Beispiel durch die Ermöglichung von Metakognition, d. h. objektivierendes Reflektieren über die eigenen kognitiven Akte (Michel Tomasello, *The cultural origins of human cognition*, 2003, 213).

¹²² Habermas (Fn. 114), 42.

¹²³ a.a.O., 55.

¹²⁴ a.a.O., 57.

einnehmen"¹²⁵ kann. Im Begreifen, dass jeder dasselbe Perspektivensystem übernehmen müsste verallgemeinert es sein begriffliches Konzept des Verhaltensmusters zum Konzept der Handlungsnorm, welche nun mit die "*verallgemeinerte Willkür*"¹²⁶ der Gruppe repräsentiert. In einem dritten Akt der Verinnerlichung der Normen zu internalisierten, moralischen Verhaltenskontrollen erhalten die Normen eine Sollgeltung über jede faktische Anerkanntheit hinaus. "Sobald A die Gruppensanktionen *als seine eigenen*, von ihm selbst gegen sich gerichteten Sanktionen betrachtet, *muss* er seine Zustimmung zu der Norm, deren Verletzung er auf diese Weise ahndet, *voraussetzen*"¹²⁷, womit diese – so dies bei allen geschieht – eine intersubjektive Anerkennung erreicht haben, welche eine "Welt legitim geregelter interpersonaler Beziehungen"¹²⁸ konstituiert.

In dem Prozess der Vergesellschaftung von Individuen bildet sich zugleich, hierin greift Habermas wieder auf Mead¹²⁹ zurück, Individualität als gesellschaftlich erzeugtes Phänomen aus, da sowohl die Übernahme generalisierter Verhaltenserwartungen ('Me') als auch die individuellen, eigenen Bedürfnisse und Gefühle ('I') durch das Medium der sprachlichen Kommunikation hervorgebracht bzw. entscheidend geprägt werden. Der Prozess der sprachlichen Vergesellschaftung muss somit als Prozess der Individuierung (im Sinne der Herausbildung einer vorher nicht vorhandenen Individualität) gesehen werden. Sich an diesen ausdifferenzierten Geltungsansprüchen orientierend, kann Ego nun in einem Akt der Verinnerlichung potentielle Kritiken eines Alter Egos an seinen Aussagen vorwegnehmen und sich so stets aus den Augen eines verallgemeinerten Anderen betrachten, wodurch er "*ein reflektiertes Verhältnis zu sich selbst*"¹³⁰ gewinnt. Habermas löst somit das traditionelle Problem der Selbsterkenntnis durch den Übergang von der Rolle des Beobachters in die Rolle des Sprechers, in welcher das Subjekt "sich aus der *sozialen Perspektive* eines ihm im Gespräch begegnenden *Hörers* als Alter ego dieses anderen Ego sehen und verstehen lernt"¹³¹. Erst in diesem Zusammenhang bildet sich auch ein Selbstbewusstsein aus, gewissermaßen "auf dem Wege von außen nach innen"¹³², welches als genuines Produkt sprachlich vermittelter Intersubjektivität gesehen werden muss.

3.4 Entwicklungslogik II: Identität

Als Identität bezeichnet Habermas "eine symbolische Organisation des Ich, die [...] universale Vorbildlichkeit beansprucht, weil sie in den Strukturen von Bildungsprozessen überhaupt angelegt ist und optimale Lösungen für kulturinvariant wiederkehrende Handlungsprobleme ermöglicht"¹³³. Als solche ist sie immer von dem Stand der jeweiligen gesellschaftlichen Entwicklung und der ausgebildeten Gruppenidentität abhängig. Eine "gelungene Ich-Identität bedeutet jene eigentümliche Fähigkeit sprach- und handlungsfähiger Subjekte, auch noch in tiefgreifenden

¹²⁵ a.a.O., 59.

¹²⁶ a.a.O., 60.

¹²⁷ a.a.O., 63.

¹²⁸ a.a.O., 65.

¹²⁹ Vgl. etwa George Herbert Mead, *Geist, Identität und Gesellschaft*, 1973, 265/266.

¹³⁰ Habermas (Fn. 114), 115.

¹³¹ Jürgen Habermas, Individuierung durch Vergesellschaftung. Zu G. H. Meads Theorie der Subjektivität, in: *Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze*, hrsg. von J. Habermas, 1992, 211.

¹³² a.a.O., 217.

¹³³ Jürgen Habermas, Moralentwicklung und Ich-Identität, in: *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*, hrsg. von J. Habermas, 1976, 64.

Veränderungen der Persönlichkeitsstruktur, mit denen sie auf widersprüchliche Situationen antwortet, mit sich identisch zu bleiben. Allerdings müssen die Merkmale der Selbstidentifikation intersubjektiv anerkannt sein"¹³⁴.

Eine quasi natürliche Identität sieht Habermas dabei in den archaischen Gesellschaften mit ihren mythischen Weltbildern, wobei hier aufgrund fehlender Selbstreflexion keine Selbstidentifikation im heutigen Sinne möglich ist und auch keine Absonderung des Einzelnen von der Gemeinschaft stattgefunden hat. In diesem Sinne kann es wohl auch keinen Unterschied zwischen gelungener und nicht-gelungener Ich-Identität geben. Anders sieht es in den entwickelten Hochkulturen des Abendlandes aus: Der Bezug auf Gott "ermöglicht die Ausbildung einer von allen konkreten Rollen und Normen lösgelösten Identität des Ich"¹³⁵, wobei aufgrund ideologischer Theoreme der eigentlich strukturell vorhandene Konflikt zwischen einer im Glauben gestärkten, universalistischen Ich-Identität und einer im Rahmen des Staates herausgebildeten kollektiven Identität nicht ins Bewusstsein tritt.

Im Verlauf der Ausdifferenzierung von Gesellschaften in verschiedene Teilbereiche und Verstrickt-Sein in eine Vielfalt verschiedener, teils widersprüchlicher Rollen "muss [das Individuum] seine Identität sozusagen hinter die Linien aller *besonderen* Rollen und Normen zurücknehmen und allein über die abstrakte Fähigkeit stabilisieren, sich in beliebigen Situationen als derjenige zu präsentieren, der auch angesichts inkompatibler Rollenerwartungen [...] den Forderungen nach Konsistenz noch genügen kann"¹³⁶. Damit einher geht aber auch ein anderer Umgang mit dem eigenen "Tribschicksal", indem soziokulturell vorgegebene Ausdrucksformen hinterfragt und somit die je eigenen Bedürfnisse in einen allgemeinen Diskurs eingebracht und ihre Ausdrucksformen verhandelt werden können.

3.5 Habermas' Theorie des Subjekts

Aufbauend auf den Ergebnissen des vorhergehenden, deskriptiv orientierten Teils soll nun eine Analyse und kritische Würdigung der von Habermas (implizit) vorgelegten Subjekttheorie erarbeitet werden.

(1) Entwicklungslogik: Ein grundlegendes Konzept der Schriften von Habermas ist die Idee einer "Entwicklungslogik"¹³⁷, welche er seiner Rekonstruktion des kommunikativen Handelns zugrunde legt. Diese bezeichnet die Unilinearität der Entwicklungen, welche sich in Anlehnung an Mead in der evolutionär vorteilhaften Genese von Bedeutungen durch Lern- und Assoziationseffekte sowie in der Sukzession diverser Einstellungsübernahmen bei der Ausbildung von Sprache und dem Hineinwachsen von Kleinkindern in eine Welt normenregulierten Handelns findet. Sie findet sich ebenso in der Rationalisierung von Weltbildern, welche sich aufgrund der Irreversibilität von Lerneffekten immer mehr ausdifferenzieren, und der Genese von Moralbewusstsein als hierarchisch geordnete Folge von Strukturen. Dabei ist zu beachten, dass Habermas zwar die Reihenfolge der Entwicklungsschritte, d. h. ihre Logik rekonstruiert, nicht jedoch ihre Entwicklungsdynamik hinsichtlich der zugrunde liegenden psychischen und sozialen Prozesse.

¹³⁴ Jürgen Habermas, Können komplexe Gesellschaften eine vernünftige Identität ausbilden, in: *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*, hrsg. von J. Habermas, 1976, 93.

¹³⁵ a.a.O., 99.

¹³⁶ a.a.O., 95.

¹³⁷ Jürgen Habermas, Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln, In: *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, hrsg. von J. Habermas, 1983, 138.

(2) Intersubjektivität und sprachliche Konstitution des Subjekts: Der wesentlichste Zug des Habermas'schen Subjekts ist dessen konstitutionelle Verwiesenheit auf Intersubjektivität und Sprache. Erst durch Interaktion mit anderen menschlichen Wesen entwickeln sich Subjekte und Subjektivität im Rahmen alternierender und verschränkter Perspektivenübernahmen zwischen den Interaktionspartnern. Eine entscheidende Rolle kommt hierbei der Sprache zu, welche die Art der Vergesellschaftung fundamental zu ändern beginnt. Habermas hatte dazu bereits in einer seiner früheren Schriften vermutet, was er in seiner *Theorie des kommunikativen Handelns* näher ausführt: "Noch ist Sprache nicht als das Gespinnst durchschaut, an dessen Fäden die Subjekte hängen und an ihnen zu Subjekten sich erst bilden."¹³⁸ Erst durch die Sprache entwickeln sich – nach Habermas – die grundlegenden drei Weltbezüge und erst durch die Fähigkeit zur sprachlichen Interaktion und das Aushandeln von Geltungsansprüchen kommt es zu rationalen Handlungsorientierungen und damit letztlich rational handelnden Subjekten. Letztendlich bilden sich auch Selbstbewusstsein und Selbsterkenntnis als Effekte einer verinnerlichten potentiellen Kritik eines Alter Egos an den eigenen Ansprüchen, welche dazu führt, sich generell mit den Augen eines verallgemeinerten Anderen betrachten zu lernen. In der Rolle eines solchen Sprechers, in welcher das Subjekt "sich aus der *sozialen Perspektive* eines ihm im Gespräch begegnenden *Hörers* als Alter ego dieses anderen Ego sehen und verstehen lernt"¹³⁹, kann sich ein Selbstbewusstsein entwickeln. Zugleich zeigt sich nach Habermas die Freiheit eines Subjekts, hier P. Bieri¹⁴⁰ aufgreifend, nur in Folge propositional-sprachlich vollzogener Entscheidungen, "wenn [es] will, was es als Ergebnis seiner Überlegung für richtig hält"¹⁴¹; denn erst ein interner Zusammenhang mit Gründen, welche stets propositionaler Natur sind, macht eine Handlung überhaupt erst zu einer freien. All dies zusammenfassend ließe sich daraus folgern, dass für Habermas erst ein sprachlich vergesellschafteter Mensch ein selbstbewusstes Subjekt bildet und potenziell vernünftig und frei sein kann.

Diese These von Habermas sieht sich im aktuellen philosophischen Diskurs heftiger Kritik ausgesetzt. Zum einen postuliert M. Frank gegen den Primat der Intersubjektivität "individuelle Subjektivität [... als] ursprünglich"¹⁴², da für ihn nicht einsichtig ist, wie sich sonst wahre Individualität aus dem intersubjektiv vermittelten Selbstverständnis entwickeln könnte. Denn um "fremde Sprachschematisierung als das Werk fremder *Individualität* zu durchschauen, bedurfte es einer Kenntnis von selbstbewusster Individualität, die nur um den Preis einer zirkulären Komplikation abermals als das Werk subjektlosen Sprachgeschehens erklärt werden könnte"¹⁴³. Meines Erachtens greift die Kritik von Frank hier aber zu kurz. So bedurfte es nach Habermas durchaus eines langen historischen Zeitraums innerhalb der speziellen Situation des Abendlandes, bis sich Individualität (im heutigen Sinne verstanden) entwickeln konnte. Wichtige Beiträge hierzu kamen einerseits aus der christlichen Spiritualität, denn der "Gott des Christentums ermöglicht die Ausbildung einer von allen konkreten Rollen und Normen losgelösten Identität des Ich"¹⁴⁴, und andererseits aus der Ausdifferenzierung der Gesellschaften und der Rationalisierung der

¹³⁸ Jürgen Habermas, *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, 1985, 240.

¹³⁹ Habermas (Fn. 131), 211.

¹⁴⁰ Peter Bieri, *Das Handwerk der Freiheit. Über die Entdeckung des eigenen Willens*, 2005.

¹⁴¹ Jürgen Habermas, Freiheit und Determinismus, *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 52 (2004), 874.

¹⁴² Frank, *Selbstbewußtsein und Selbsterkenntnis. Essays zur analytischen Philosophie der Subjektivität*, 1991, 457.

¹⁴³ Ebd.

¹⁴⁴ Habermas (Fn. 134), 99.

Lebenswelt, welche dem Individuum aufbürdete, selbst eine Identität zu entwerfen. Frank übersieht in seiner Argumentation den historischen Zusammenhang der Individualisierung, welche es dem Subjekt ermöglicht, eine kritisch-reflexive Einstellung zu allen zugesprochenen Rollen und Normen einzunehmen. Wir haben es hier also nicht mit einem Zirkel zu tun, sondern wohl eher mit einer historischen Spirale von Geschehnissen, welche einer Entwicklungslogik folgen.

Ein weiterer Kritiker der These sprachlicher Konstitution innerhalb der Analytischen Philosophie ist J. Searle. Dieser geht davon aus, dass unser Bewusstsein ursprünglich ist und es vor allem durch die Eigenschaft der Intentionalität, also der Bezugnahme auf die "Welt außerhalb unserer eigenen Bewusstseinszustände"¹⁴⁵ ausgezeichnet ist. Ausgehend von der Frage, "wie der Geist Geräuschen und graphischen Figuren Intentionalität verleiht, ihnen damit eine Bedeutung gibt und sie auf diese Weise zur Wirklichkeit in Beziehung setzt"¹⁴⁶ kommt er zu dem Schluss, dass "Bedeutung [...] eine Form abgeleiteter Intentionalität [ist, in welcher die] ursprüngliche oder intrinsische Intentionalität des Denkens des Sprechers [...] übertragen [wird] in Wörter, Sätze, graphische Zeichen und Symbole"¹⁴⁷. Searles Ansatz verdreht damit die Kausalitätsannahme Habermas', welcher die Fähigkeit zu intentionalen Bezugnahme auf etwas erst durch die Sprache erwachsen sieht, während Searle selbst die Priorität der Intentionalität vor der Sprache stark macht. Es ist im Rahmen dieses einen Unterpunktes nicht möglich, diese beiden starken Thesen erschöpfend zu diskutieren, doch möchte ich zwei Kritikpunkte an Searle aus Habermas'scher Sicht nennen. Zum einen scheint mir eine eigenartige Verdoppelung der Sprachen vorzuliegen: wenn wir uns auf Tatsachen nur mit Hilfe propositionaler Aussagen beziehen können, müsste Searle in der privaten Intentionalität einer jeden Person eine Art Privatsprache annehmen, mit Hilfe deren sich das Bewusstsein dann qua Intentionalität auf Tatsachen bezieht. Diese Privatsprache müsste dann zusätzlich in eine äußere, intersubjektive Sprache übersetzt werden. Abgesehen davon, dass die genetischen, empirischen Fragen dieser Hypothese völlig ungeklärt sind, greift an dieser Stelle Wittgensteins klassische Kritik gegen jede Möglichkeit einer Privatsprache, denn ">der Regel folgen< [ist] eine Praxis. Und der Regel zu folgen *glauben* ist nicht: der Regel folgen."¹⁴⁸ Die Sprache des Geistes müsste vielmehr erst in einem intersubjektiven Zusammenhang gelernt worden sein. Zweitens hat Searle ein großes Problem, "mit Hilfe unabhängiger Geister das nachträgliche Zustandekommen einer Sprache zu erklären"¹⁴⁹. Wenn er eine vorgängige Unabhängigkeit der Intentionalität annimmt, muss er sich in einen Zirkel verstricken, wie B. Mauersberg treffend und klar zusammenfasst: "Wenn einer die Sprache erfindet, ist nicht klar, warum auch der andere sie versteht. Wenn zwei gemeinsam die Bedeutung verabreden, ist eine Sprache schon vorausgesetzt, in der sie die neue Bedeutung festlegen."¹⁵⁰ Dies weist darauf hin, dass Sprache ein sozialisatorisch vermitteltes ist und überhaupt erst Intentionalität in einem komplexeren Sinn¹⁵¹ zu ermöglichen scheint.

¹⁴⁵ John Searle, *Geist, Sprache und Gesellschaft. Philosophie in der wirklichen Welt*, 2004, 94.

¹⁴⁶ a.a.O., 166.

¹⁴⁷ a.a.O., 168.

¹⁴⁸ Wittgenstein (Fn. 120), 345.

¹⁴⁹ Barbara Mauersberg, *Der lange Abschied von der Bewußtseinsphilosophie. Theorie der Subjektivität bei Habermas und Tugendhat nach dem Paradigmenwechsel zur Sprache*, 2000, 83 (zugl.: Frankfurt/Main, Univ., Diss., 1999).

¹⁵⁰ Ebd.

¹⁵¹ Eine offene Frage innerhalb des Habermas'schen Ansatzes ist hierbei natürlich, wie sich die geistigen Fähigkeiten von Tieren zu den geistigen, sprachlich konstituierten des Menschen genau verhalten. Tieren dürfte mit Sicherheit eine Art von Aufmerksamkeit und damit primitiver Intentionalität zugesprochen

Von deutlich größerer Problematik ist allerdings die Ausblendung der gesamten Leiblichkeit des Menschen, denn "die Untersuchung von Grundstrukturen der Intersubjektivität wird auf eine Analyse von Sprachregeln hin vereinseitigt, so dass die leiblich-körperliche Dimensionen sozialen Handelns von nun an nicht mehr in den Blick treten"¹⁵². Menschen verstehen sich eben nicht nur als kommunizierende Wesen, sondern interagieren immer aus einer bestimmten leiblichen Erfahrung heraus, welche selbst "als lebendig-wirksames >Resultat< der Evolution, der Vorgeschichte und der Geschichte in Rechnung gestellt werden"¹⁵³ muss. Damit vernachlässigt Habermas darüber hinaus auch die körperliche Dimension der Sprache selbst. So haben gerade die gegenwärtige Kognitionspsychologie¹⁵⁴ und die Linguistik¹⁵⁵ auf die Bedeutung körperlicher/leiblicher Erfahrungen für das Formulieren und das Verstehen abstrakter Begriffe hingewiesen. Diese leibliche Basis in seine Theorie adäquat einzubeziehen, hat Habermas bisher versäumt.

Zuletzt sei darauf kurz eingegangen, dass die von Habermas postulierte strukturierende und hervorbringende Kraft der Sprache, genau genommen sprachlicher Interaktionen, dabei bis auf die Triebe, die von Habermas sog. innere Natur des Menschen durchgreifen. Innerhalb einer kulturellen Überlieferung werden nach Habermas die "Bedürfnisinterpretationen [...] als gegeben angenommen"¹⁵⁶ und sind "die überlieferten kulturellen Gehalte [...] die Schablonen, nach denen die Bedürfnisse gestanzelt werden"¹⁵⁷ und so überhaupt erst als sprachlich artikulierbare Wünsche in Erscheinung treten. Darüber hinaus "durchdringt der Symbolismus auf der *Stufe normengeleiteten Handelns* auch die Motivationen und das Verhaltensrepertoire"¹⁵⁸ derart, dass subjektive Orientierungen geschaffen werden, welche Motivation und Antriebsenergien an die sprachliche Kommunikation binden. Dies zusammenfassend lässt sich sagen, dass für Habermas durch Vergesellschaftung der "Motivhaushalt der assoziierten Einzelnen symbolisch erfasst und über *dieselben* semantischen Gehalte strukturiert wird"¹⁵⁹.

Es wird deutlich, dass Habermas hiermit "eine naturalistische Psychoanalyse, die von rein triebhaften Agenzien ausgeht, [zurückweist]"¹⁶⁰. Vielmehr sind unsere Bedürfnisse und Wünsche immer schon durch die vorgegebenen Ausdrucksmöglichkeiten der Kultur geprägt und beeinflusst; die Bedürfnisse werden "in [das] symbolische Universum aufgenommen und darin angemessen interpretiert"¹⁶¹. Dabei sollte nicht übersehen werden, dass bei aller Schablinierung durch die Kultur von Habermas an anderer Stelle eine "innere Natur"¹⁶² als Basis angenommen wird, deren

werden, welche sich aber doch gravierend von dem Intentionalitätskonzept Habermas' als auch Searles unterscheiden.

¹⁵² Axel Honneth, *Kritik der Macht. Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie*, 1989, 310.

¹⁵³ Dietmar Kamper, Körper, in: *Vom Menschen. Handbuch Historische Anthropologie*, hrsg. von C. Wulf, 1997, 407.

¹⁵⁴ Vgl. Anna Borghi, Object Concepts and Action, in: *Grounding Cognition: The Role of Perception and Action in Memory, Language, and Thinking*, hrsg. von D. Pecher/ R. Zwaan, 2005.

¹⁵⁵ Als Klassiker innerhalb der Sprachenwissenschaft gilt: George Lakoff & Mark Johnson, *Metaphors we live by*, 1980.

¹⁵⁶ Habermas (Fn. 133), S. 87.

¹⁵⁷ a.a.O., 88.

¹⁵⁸ Habermas (Fn. 114), 42.

¹⁵⁹ a.a.O., 88.

¹⁶⁰ Dörfler (Fn. 64), 83.

¹⁶¹ Habermas (Fn. 133), 86.

¹⁶² a.a.O., 88.

Grundlage außerhalb des kulturellen Zugriffs zu liegen scheint. Allerdings ist zu kritisieren, dass dieser Aspekt von Habermas selbst nicht näher ausgeführt wird und im Dunklen bleibt.

(3) Individualität und autonome Identität: Die autonome Ich-Identität zeichnet sich nach Habermas durch die Zurücknahme der Identität "hinter die Linien aller *besonderen* Rollen und Normen"¹⁶³ aus. Zwar verbleibt das Subjekt in seiner Lebenswelt nach wie vor als Mitglied sozialer Gruppen bestimmten Rollen verhaftet, definiert sich aber nicht mehr ausschließlich über diese, sondern vermag sich von jeder zu differenzieren. Gleichzeitig gelingt es ihm trotz aller widersprüchlichen Anforderungen "mit sich identisch zu bleiben"¹⁶⁴ und so einen Anspruch auf Individualität und Einzigartigkeit zu erheben. Identität auf dieser postkonventionellen Stufe der Entwicklung¹⁶⁵ kann sich demnach nur performativ äußern, also als Anspruch auf Konsistenz gegenüber einem Alter Ego in einer sprachlichen Interaktion, und kann nicht – hierin unterscheidet sich Habermas von der semantischen Identitätstheorie E. Tugendhats¹⁶⁶ – als deskriptives Merkmal jemandem zugeschrieben werden. Dies erfordert eine eigenverantwortliche Übernahme seiner Biographie im Blick auf Individualität: "Eine Biographie verantwortlich zu übernehmen heißt, sich darüber klar zu werden, *wer man sein will*, und aus diesem Horizont die Spuren der eigenen Interaktion so zu betrachten, als *seien* sie Sedimente der Handlungen eines zurechnungsfähigen Urhebers, eines Subjekts also, das auf dem Boden eines reflektierten Selbstverständnisses gehandelt hat."¹⁶⁷ Erst aufgrund dieser qualitativen, "prädikativen Selbstidentifizierung"¹⁶⁸ einer Person kann sie nach Habermas überhaupt numerisch und generisch als Person identifiziert werden¹⁶⁹. In dieser Fassung verweist der Begriff einer gelungenen Identität also zugleich auch auf den Individualitäts-Begriff, muss sich doch das seine Identität performativ beanspruchende Individuum in seiner Beantwortung der Frage, "was für ein Mensch"¹⁷⁰ es sei, aufgrund der Unmöglichkeit der Bezugnahme auf eine Rolle zugleich als genuine Individualität beanspruchendes zeigen. Auch diese Individualität ist demnach eine "Eigenleistung [... und] *Individuierung* [...] eine Selbstrealisierung des Einzelnen"¹⁷¹ und kein askriptives Merkmal. Die Tatsache, dass die "Bedeutung des Ausdrucks >Individualität< [nur] mit Bezugnahme auf das Selbstverständnis eines sprach- und handlungsfähigen Subjekts zu erklären [ist], das sich als unvertretbare und unverwechselbare Person gegenüber anderen Gesprächsteilnehmers darstellt und gegebenenfalls rechtfertigt"¹⁷², verweist dabei wiederum auf die sprachliche Interaktion als *conditio sine qua non* jeglicher Individuierung. In dem Sinne, als der Individualitätsanspruch jedoch nur performativ beansprucht wird, kommt ihm kein entsprechendes,

¹⁶³ Habermas (Fn. 134), 95.

¹⁶⁴ a.a.O., 93.

¹⁶⁵ Das gilt sowohl gesellschaftstheoretisch bezüglich moderner Gesellschaften als auch ontogenetisch, denn auch in der kindlichen Entwicklung werden die verschiedenen Stufen von natürlicher Identität, Rollenidentität und autonomer Identität durchlaufen.

¹⁶⁶ Vgl. Ernst Tugendhat, *Selbstbewußtsein und Selbsterkenntnis. Sprachanalytische Interpretationen*, 1979.

¹⁶⁷ Habermas (Fn. 114), 151.

¹⁶⁸ a.a.O., 156.

¹⁶⁹ Eine Behauptung, welche, wenn man etwa an Kinder, geistig Behinderte oder komatöse Personen denkt, denen wir ja den Person-Status nicht versagen würden, recht folgenreich ist, wie R. Fetz (vgl. Reto Luzius Fetz, Personbegriff und Identitätstheorie, *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 35 (1988), 91, Anm. 59) klar sieht.

¹⁷⁰ Habermas (Fn. 114), 161.

¹⁷¹ Habermas (Fn. 131), 190.

¹⁷² a.a.O., 207.

absolut adäquates Referenzobjekt in der natürlichen Welt zu; vielmehr eignet ihm ein "Moment der Idealisierung"¹⁷³.

Eine Identität und Individualität, welche nicht mehr in Relation zu einer gewissen Bezugsgruppe gebildet werden, können vor allen Menschen performativ beansprucht und durch Gründe gerechtfertigt werden. Dabei tritt auch hier ein Moment der Idealisierung hinzu. Eine solche Rechtfertigung bezieht sich nicht nur auf alle faktisch existierenden Menschen, sondern gewissermaßen auf eine unendliche Anzahl sich propositionaler Sprache bedienender Wesen, welche selbst, um in einen solchen Diskurs eintreten zu können, über eine entsprechende Identität verfügen müssen: eine "ideale Kommunikationsgemeinschaft"¹⁷⁴. "Eine postkonventionelle Ich-Identität kann sich nur stabilisieren im Vorgriff auf symmetrische Verhältnisse zwangloser reziproker Anerkennung."¹⁷⁵ Zusammenfassend lässt sich mit T. Dörfler davon sprechen, dass hier eine "Konzeption des Subjektiven vorgestellt wird, die durch diese Art *dezentrierten* Verständnisses den *Vorrang des Sozialen* für das je eigentliche kenntlich macht, bevor sich das Individuelle in einem aktiven Part teilweise davon lösen kann"¹⁷⁶.

Erst durch die Befreiung aus jeder (zugeschriebenen) konventionellen Identität und dem reflexiven Umgang mit kulturellen Traditionen und Normen gelingt dem Subjekt ein anderer Umgang mit seiner inneren Natur, indem "die Bedürfnisinterpretationen nicht länger als gegeben angenommen, sondern in die diskursive Willensbildung einbezogen werden"¹⁷⁷. Dies ermöglicht ein Aushandeln der Ausdrucksformen der eigenen, inneren Natur über die gesellschaftlich vorgegebenen Formen hinaus bzw. teilweise überhaupt erst deren Benennung und Versprachlichung, was sie einem vernünftigen Diskurs eröffnet. Dieses Ziel eines "kommunikativen Zugangs zur eigenen inneren Natur"¹⁷⁸ wird von Habermas einerseits auf der Entwicklungslinie der Ausdifferenzierung moderner Gesellschaften sozialwissenschaftlich als möglich gefasst, erhält aber auch durch seinen Bezug auf ein ethisches Ideal eine genuin philosophische Komponente, welche implizit in der psychoanalytischen Sichtweise stets vorhanden war. Denn "[s]obald man die Psychoanalyse als Sprachanalyse deutet, zeigt sich der nämliche normative Sinn darin, dass das Strukturmodell von Ich, Es und Über-Ich den Begriff einer zwanglosen, pathologisch nicht verzerrten Kommunikation voraussetzt"¹⁷⁹.

Bezüglich seiner Subjektkonzeption wurde Habermas entgegengehalten, dass er einen "Zwang zur Kohärenz"¹⁸⁰ habe und ein "Modell übersteigter Identitätszentrierung im/am Subjekt"¹⁸¹ vorlege. Interessanterweise wurde ihm ebenso das genaue Gegenteil vorgeworfen, wenn zum Beispiel E. Beck behauptet, dass "die Identität der Person der Selbstverantwortlichkeit des Einzelnen entzogen"¹⁸² würde, ja die Aufgabe einer "immer wieder neu zu konstituierenden inneren Einheit der Person [...] im Rahmen der diskursiven Begründung nicht geleistet werden"¹⁸³ könne. An diesen

¹⁷³ a.a.O., 226.

¹⁷⁴ Habermas (Fn. 114), 147.

¹⁷⁵ Habermas (Fn. 131), 228.

¹⁷⁶ Dörfler (Fn. 64), 63.

¹⁷⁷ Habermas (Fn. 133), 87.

¹⁷⁸ a.a.O., 88.

¹⁷⁹ a.a.O., 64.

¹⁸⁰ Dörfler (Fn. 64), 87.

¹⁸¹ Ebd.

¹⁸² Elke Beck, *Identität der Person. Sozialphilosophische Studien zu Kierkegaard, Adorno und Habermas*, 1991, 127 (zugl.: München, Univ., Diss., 1990)

¹⁸³ a.a.O., 111.

Kritiken scheint mir soviel richtig, als die Übernahme der eigenen Biographie und die Betrachtung der eigenen Interaktionen aus dem Horizont, "wer man sein will, [...] als seien sie Sedimente der Handlungen eines zurechnungsfähigen Urhebers, eines Subjektes also, das auf dem Boden eines reflektierten Selbstverständnisses gehandelt"¹⁸⁴ habe, meines Erachtens ein zu starkes Moment der Idealisierung einfließen lässt. Ein stete Betrachtung und Rechtfertigung aller vergangenen Interaktionen aus dem Blickwinkel des momentan Lebens- und Selbstentwurfes vergisst die Brüche, Verfehlungen und Irrwege, wie sie in jedem Leben vorkommen können¹⁸⁵. Man kann durchaus seine Lebensgeschichte selbstverantwortlich übernehmen und trotzdem auch für ihre Brüche einstehen. Was Habermas hier übersieht, ist, dass auch die eigene Lebensgeschichte bei aller manchmal vorhandenen Uneinheitlichkeit trotzdem gerechtfertigt werden kann als Handlungen einer zurechnungsfähigen Person, welche aber in dieser oder jener Situation aufgrund bestimmter Gründe anders entschieden hat, als sie es vielleicht nun, aus dem aktuellen Selbstentwurf heraus tun würde, oder als einer Person, welche sich im Verlauf durch ihre Geschichte überhaupt erst den Status einer hinter alle Rollen zurückgehenden Identität und Individualität erarbeitet hat.

Problematischer erscheint allerdings Habermas' Re-Interpretation der Psychoanalyse als Sprachanalyse. Er geht davon aus, dass ein plastisches, in libidinöser und aggressiver Richtung präjudiziertes Antriebspotential¹⁸⁶ durch die Sozialisationsprozesse, im Besonderen durch Identifikationsprozesse, "mit einer kommunikativen Handlungsstruktur verschränkt wird"¹⁸⁷, so dass erst hierdurch konkrete Wünsche und Bedürfnisse entstehen. In diesem Sinne existieren weder feste natürliche Triebe noch gesellschaftsunabhängige Bedürfnisse¹⁸⁸. Sie sind vielmehr, wie A. Kessler die Habermas'sche Position treffend zusammengefasst hat, "Ergebnis des Sozialisationsprozesses. [...] Wünsche sind demnach grundsätzlich Vorstellungen von Handlungen, die als intersubjektiv vermittelte gegenseitige Verhaltenserwartung strukturiert sind [...], denn] in den Normen 'interpretiert' die Gesellschaft und damit auch das vergesellschaftete Individuum selbst, was überhaupt als Bedürfnis, Wunsch und Anspruch gilt."¹⁸⁹ Damit verstrickt sich aber Habermas in eine widersprüchliche Position¹⁹⁰: Ein bloßes Potential gibt keine Interpretationsrichtung vor, es hat keine innere Bedeutung, keinen Sinn (wie es die Triebe in der klassischen Psychoanalyse nach Freud aufweisen). Andererseits entdeckt er aber eine unterdrückte Natur, welche in einer idealen Kommunikationsgemeinschaft "ihre angemessenen Interpretationen suchen und finden"¹⁹¹ können muss. Hinzu tritt, dass ein solchermaßen sozialisiertes Individuum eigentlich keine von den gesellschaftlichen Normen abweichenden Bedürfnisse haben dürfte. Nach Kessler scheint diese Zweideutigkeit nicht auflösbar zu sein. Meines Erachtens jedoch ließe sich dieses Paradoxon auf zweierlei Wegen vermeiden: Einmal könnte man eine Vermittlung der beiden

¹⁸⁴ Habermas (Fn. 114), 151.

¹⁸⁵ Für das Mittelalter war gerade das Labyrinth mit seiner Vielfalt von Irrwegen und Sackgassen eine Metapher, ein Sinnbild avant la lettre für das menschliche Leben.

¹⁸⁶ Vgl. Jürgen Habermas, *Erkenntnis und Interesse*, 1981, 293.

¹⁸⁷ Jürgen Habermas, Notizen zum Begriff der Rollenkompetenz, in: *Kultur und Kritik. Verstreute Aufsätze*, Hrsg. von J. Habermas, 1973, 206.

¹⁸⁸ Habermas möchte damit vor allem eine "naturalistische Begründung der Vernunft" vermeiden, welche er H. Marcuse in einem Gespräche vorgeworfen hatte (Jürgen Habermas, Gespräch mit Herbert Marcuse, in: *Philosophisch-Politische Profile*, hrsg. von J. Habermas, 1987, 287).

¹⁸⁹ Alfred Kessler, *Identität und Kritik. Zu Habermas' Interpretation des psychoanalytischen Prozesses*, 1983, 38-40.

¹⁹⁰ Vgl. a.a.O., 41.

¹⁹¹ Habermas (Fn. 133), 88.

Positionen dahingehend denken, dass es zwar – abgesehen von den Grundbedürfnissen eines jeden Lebewesens – keine fixen Triebstrukturen gibt, jedoch durch die innere Natur gewisse Handlungsrichtungen vorgegeben werden, wie es Habermas mit seiner Aussage eines "in der libidinösen und aggressiven Richtung [...] präjudizierten [...] Antriebspotentials"¹⁹² selbst andeutet. Hierbei könnte er Bezug nehmen auf die klassische Ethologie, für welche sich "Bedeutung [...] in artspezifischen Umwelten (v. Uexküll) [konstituiert], ohne dass sie dem einzelnen Exemplar als solche verfügbar wären".¹⁹³ Diese könnten nun einerseits durch die Sozialisation in gewisse Bahnen gelenkt sowie versprachlicht werden oder in ihrer "paläosymbolischen Vorsprachlichkeit"¹⁹⁴ durch die soziokulturellen Verhältnisse unterdrückt werden. Damit müsste Habermas aber doch eine (wenn auch recht unspezifische) "Ontologie menschlicher Bedürfnisse"¹⁹⁵ zugeben. Eine andere Lösung des Paradoxons müsste ein dreistufiges Modell der Genese von Bedürfnissen verfolgen. Hierbei wäre anzunehmen, dass ein unspezifischer Trieb im Laufe der Sozialisation Bedürfnisse₁ erster Ordnung hervorbringt, welche eben durch Hineinwachsen in sprachliche Verhältnisse verursacht werden. Diese Bedürfnisse₁ wären geformt durch Primärinstanzen wie Eltern, Medien und die Gruppe gleichaltriger Kameraden. Zugleich werden durch Sekundär- und Tertiärinstanzen wie Schule und öffentliche Meinung gesellschaftlich angemessene Bedürfnisinterpretationen, hier Bedürfnisse₂, vorgelegt, in welche die bereits erworbenen Bedürfnisse₁ eingehen können oder nicht. In diesem Modell fände nun eine potenzielle Unterdrückung von Bedürfnisse₁ durch gesellschaftlich angemessene Bedürfnisinterpretationen₂ statt. Allerdings würde es hiernach keine Befreiung aus einer "paläosymbolischen Vorsprachlichkeit"¹⁹⁶ geben können. Dabei muss noch einmal darauf hingewiesen werden, dass beide Lösungsvorschläge eine Modifikation Habermas'scher Annahmen erfordern würde.

Zusammenfassend zeigt sich, dass das Ideal herrschafts- und zwangsfreier Kommunikation nach Habermas die bei Adorno nie ausgewiesenen und gerechtfertigten Ideale entfaltet. Insbesondere sein Leitbild einer "[emanzipierten] Gesellschaft [, welche...] kein Einheitsstaat, sondern die Verwirklichung des Allgemeinen in der Versöhnung der Differenz"¹⁹⁷ wäre, lässt sich unter Bezugnahme auf Habermas gut explizieren¹⁹⁸. So erlaubt eine ideale Kommunikationsgemeinschaft einerseits eine allgemeine, vernünftige Konsensbildung über das moralisch Richtige, verwirklicht also das vernünftige Allgemeine, welches Adorno im Rückgriff auf Hegel gefordert hatte; andererseits lässt sie aber auch die "Identität eines sich zwanglos mit sich selbst verständigenden Individuums"¹⁹⁹ und damit eine außerhalb repressiver Zwänge sich entfaltende Subjektivität,

¹⁹² Habermas (Fn. 186), 293.

¹⁹³ Habermas (Fn. 114), 18.

¹⁹⁴ Habermas (Fn. 133), 88.

¹⁹⁵ Kessler (Fn. 189), 41.

¹⁹⁶ Habermas (Fn. 133), 88.

¹⁹⁷ Adorno (Fn. 95), 184.

¹⁹⁸ Dabei hat Habermas von den stärker marxistisch orientierten Anhängern der "klassischen" Kritischen Theorie herbe Kritik einstecken müssen. Vgl. etwa den Vorwurf von Türcke und Bolte, welche ihm aufgrund mangelnder Reflexion auf die Totalität des Lebenszusammenhangs und Hinnahme der materiellen Basis als Quasinatürliches "Konformismus" (Christoph Türcke & Gerhard Bolte, *Einführung in die Kritische Theorie*, 1997, 92) attestieren oder Kochinke, welcher konstatiert: "seine Theorie hört auf, immanente Kritik zu sein" (Jürgen Kochinke, Versuch, Habermas kritisch zu lesen, *Leviathan* 16 (1988), 75).

¹⁹⁹ Habermas (Fn. 96), 524.

mithin die Differenz im Allgemeinen, zu. Ihr entspricht zusammenfassend also "eine *Ich-Identität, die Selbstverwirklichung auf der Grundlage autonomen Handelns ermöglicht*"²⁰⁰.

4. Systematischer Vergleich der Stellung des Subjekts bei Foucault und Habermas

Aufbauend auf der in den vorherigen Kapiteln geleisteten Arbeit einer systematischen Analyse und kritischen Würdigung der Stellung des Subjekts bei Foucault und Habermas soll abschließend ein kurzer Vergleich ausgewählter Aspekte erfolgen. Dazu sollen zunächst grundlegende Differenzen beider Theorien in Erinnerung gerufen werden. Daran anschließend möchte ich zeigen, wie diese Unterschiede in der Theoriekonstitution entscheidenden Einfluss auf das jeweilige Verständnis von Subjekten ausüben und wie daher die gefundenen Differenzen im Subjektbegriff auf diese Unterschiede zurückführbar sind. In einem letzten Punkt soll abschließend kurz erörtert werden, inwieweit eine Vermittlung zwischen beiden Subjektbegriffen überhaupt möglich wäre.

4.1 Divergierende Grundprinzipien bei Foucault und Habermas

Die entscheidendsten Differenzen zwischen Foucault und Habermas lassen sich anhand von drei Prinzipienvergleichen ermitteln, die im Folgenden kurz erläutert werden. Dabei soll nicht auf die Verbindungen zwischen den einzelnen Grundprinzipien eingegangen werden, welche überaus komplex sind und Thema einer eigenen Arbeit sein könnten; eine deskriptiv verbleibende Gegenüberstellung soll als Ausgangspunkt für die in diesem Kapitel zu leistende Aufgabe vollauf genügen.

(1) Entwicklungslogik vs. Kontingenz: Zum einen konnte gezeigt werden, dass für Habermas die Entwicklungslogik eine bedeutsame Rolle spielt. Entwicklungen laufen nicht beliebig ab, sondern folgen einer "*hierarchisch geordnete Folge von Strukturen*"²⁰¹, welche auf die Irreversibilität von Lern- und inneren Aufbauprozessen zurückzuführen und je als strukturiertes Ganzes beschreibbar sind. Bei Foucault finden wir hingegen den Verweis auf die Kontingenz von Veränderungen. Zwar geht er in Anlehnung an den französischen Strukturalismus von einem "anonymen und zwingenden [Gedankensystem], nämlich dem einer Epoche und einer Sprache"²⁰² aus, doch variieren diese Strukturen als Antworten auf kontingente, historische Veränderungen. So erweist sich beispielsweise im Laufe des 18. Jahrhunderts das Bevölkerungswachstum als ein Problem, was zur Herausbildung eines Sexualitätsdispositivs führt. Dieses trägt u. a. als "Diskurs, der das sexuelle Verhalten der Bevölkerung gleichzeitig zum Gegenstand der Analyse und zur Zielscheibe von Eingriffen macht"²⁰³, zur Regulierung bei. Dementsprechend lässt sich Foucaults Denken auch als eine "Philosophie des Ereignisses"²⁰⁴ beschreiben.

(2) Geltung vs. Macht: Eng mit der Entwicklungslogik verbunden ist bei Habermas die Fokussierung auf Geltung(sansprüche), nehmen wir doch in unseren Äußerungen jeweils Bezug auf eine "*Welt legitimer Ordnungen [...], eine Welt existierender Sachverhalte [... sowie einer jeder Person] privilegiert zugänglichen subjektiven Welt*"²⁰⁵. Die Äußerungen sind gemäß der pragmatischen

²⁰⁰ Habermas (Fn. 114), 150.

²⁰¹ Habermas (Fn. 137), 138.

²⁰² Michel Foucault, Absage an Sartre, in: *Der französische Strukturalismus. Mode – Methode – Ideologie*, hrsg. von G. Schiwy, 1985, 205.

²⁰³ Foucault (Fn. 18), 32.

²⁰⁴ Schmid (Fn. 8), 24.

²⁰⁵ Habermas (Fn. 96), 413.

Erweiterung der orthodoxen Wahrheitssemantik immer nur unter Rekurs auf Gründe verstehbar, mit welchen diese gerechtfertigt werden können. Damit bewegen wir uns nach Habermas auf der Ebene verständigungsorientierten Handelns immer schon in Rechtfertigungszusammenhängen, wir können aus den "allgemeinen pragmatischen Voraussetzungen der Argumentation überhaupt"²⁰⁶ nie heraustreten. Aus diesem jeder Sprache innewohnenden Rationalitätspotential kommt es im Laufe der geschichtlichen Freisetzung dieser zu einer Steigerung der Rationalität der Lebenswelt. Foucaults Ansatz versucht dahingegen, die scheinbar vordergründige Rationalität zu unterlaufen, indem er die Sprach- und Wissensformen einer Zeit als abhängig von zugrunde liegenden Strukturen und Rationalitätsformen ansieht, welche selbst nicht mehr verhandelbar sind. Ihnen selbst liegt die Macht als alleiniges Prinzip zugrunde, welches alles hervorbringt, denn "sie produziert Wirkliches. Sie produziert Gegenstandsbereiche und Wahrheitsrituale: das Individuum und seine Erkenntnis sind Ergebnis dieser Produktion"²⁰⁷. Aus diesem Grund lässt sich auch kein eindeutiges Urteil abgeben, welches Argument 'rational' ist, hängt doch der Begriff der Rationalität selbst von den in einer Epoche gültigen Wahrheitsritualen ab.

(3) Universalität vs. Singularität: Wiederum eng verknüpft mit den bereits erläuterten Unterschieden ist ein drittes subjekttheoretisch relevantes Prinzipienpaar. Habermas' Emphase auf die Universalität zeigt sich nicht nur in der bereits erwähnten allgemein gültigen Entwicklungslogik, sondern auch in den Entwicklungszielen. Generalisierbarkeit finden wir so beim Universalisierungsgrundsatz (U) als Argumentationsregel für praktische Diskurse²⁰⁸, beim Idealbild einer emanzipierten Gesellschaft bzw. einer idealen Kommunikationsgemeinschaft und in der universellen Struktur autonomer Ich-Identitäten. Demgegenüber verweist Foucault beständig auf den Einfluss kontingenter, singulärer Ereignisse in der historischen Entwicklung und seine These, dass es "keine universelle Form des Subjekts, die man überall wiederfinden könnte"²⁰⁹, gebe. Ebenso möchte er gegen die gesetzesartigen Ethiken der Normalisierungsgesellschaft eine individuelle Ästhetik der Existenz durch "Praktiken der Befreiung und Freiheit"²¹⁰ stark machen und so "das Singuläre in seiner irreduziblen Singularität [...] denken"²¹¹.

Im Folgenden soll nun die soeben erarbeiteten grundsätzlichen Differenzen in den theoretischen Systemen von Habermas und Foucault für einen Vergleich ausgewählter Aspekte fruchtbar gemacht werden.

4.2 Vergleich ausgewählter subjekttheoretischer Aspekte bei Foucault und Habermas

(1) Subjekt, Sprache und Intersubjektivität: Das Verhältnis des Einzelnen zur Gemeinschaft stellt eine der klassischen Fragen der Sozialphilosophie dar und tangiert daher unmittelbar eine jede philosophische Subjekttheorie. Im speziellen Zusammenhang eines Vergleiches zwischen Habermas und Foucault wird dabei auch kurz auf die Rolle von Sprache und sprachlich konstituierter Wirklichkeit zurückzukommen sein.

Habermas' sozialphilosophischer Ansatz ist gegenüber dem Foucaults deutlich optimistischer. Zugleich spielt die Intersubjektivität eine ungleich größere Rolle als beim späten Foucault, denn

²⁰⁶ Habermas (Fn. 137), 174.

²⁰⁷ Foucault (Fn. 13), 250.

²⁰⁸ Habermas (Fn. 137), 127.

²⁰⁹ Foucault (Fn. 45), 137.

²¹⁰ a.a.O., 138.

²¹¹ Pierre Machery, Foucault: Ethik und Subjektivität, in: *Denken und Existenz bei Michel Foucault*, hrsg. von W. Schmid, 1991, 183.

selbstbewusste Subjekte konstituieren sich überhaupt erst durch das Eingebundensein in soziale Beziehungen. Auch der frühe Foucault weist auf den subjektkonstituierenden Einfluss von Machtwirkungen und Dispositiven hin, welche über Sprache und Gesellschaft vermittelt sind. Damit stellt er aber in diesem Sinne das genaue Gegenbild zu Habermas dar: zwar werden Subjekte ebenso primär innerhalb intersubjektiver Zusammenhänge konstituiert werden, wobei aber im Gegensatz zu Habermas der Charakter der Unterwerfung betont wird. Dies zeigt sich auch in der Rolle der Sprache, welche für Habermas den grundlegenden Subjektivierungszusammenhang darstellt, wohingegen sie für den frühen Foucault eine eigenständige Struktur bildet, so dass das Subjekt, um C. Lavagnos treffende Diagnose noch einmal aufzugreifen, eine "Leerstelle im Diskurs [bildet], die beliebig ersetzt werden kann"²¹². Da das Auftreten dieser einzelnen Diskurse "zerstreut [und] diskontinuierlich"²¹³ ist, sieht sich das Subjekt eingebettet in ein Chaos kontingenter Diskurse.

Demgegenüber wird der späte Foucault seine der Antike entnommene Idee der *Heautokratie* stark machen und auf die Selbstkonstitution der Subjekte im Rahmen einer Ästhetik der Existenz pochen. Sie vollzieht sich nicht einsam, sondern ist in den Rahmen von Freundschaftsbeziehungen eingebettet, welche als Modell gelingender Intersubjektivität gegen die individualisierenden und damit kontrollierenden Tendenzen der Disziplinarmacht gestellt werden. Diesen ist insofern ein "transgressives Element"²¹⁴ zu eigen, als die Subjekte innerhalb dieser ungezwungenen, aber aufgrund der ubiquitären Macht stets auch agonistischen Sozietätsformen sich selbst immer wieder überschreiten und neu erfahren können. Agonistisch sind sie insoweit, da es – wie Foucault gegen Habermas einwendet – "keine Gesellschaften ohne Machtbeziehungen geben kann, sofern man darunter Strategien begreift, mit denen die Individuen das Verhalten der Anderen zu lenken und zu bestimmen versuchen. Das Problem ist also nicht, sie in der Utopie einer vollkommen transparenten Kommunikation aufzulösen zu versuchen, sondern [...] innerhalb der Machtspiele mit dem geringsten Aufwand an Herrschaft zu spielen"²¹⁵.

Abgesehen von Habermas' Ideal herrschaftsfreier Kommunikation tritt hier ein subjekttheoretisch gravierender Unterschied hervor. Für Foucault gewinnt das Subjekt dadurch an Freiheit, dass es sich dem intersubjektiven Einfluss entzieht und eine selbstbezügliche ästhetisch-existenzielle Haltung zu sich einnimmt. Die Sprache spielt nun keine Rolle mehr, während sie in seiner frühen Phase eher als Gegenkraft zu gelungener Subjektivität in Erscheinung trat. Bei Habermas hingegen durchdringt die Sprache das ganze Subjekt und sorgt im intersubjektiven Zusammenhang überhaupt erst dafür, dass sich ein Subjekt ausbilden kann. Diese Ausbildung folgt dabei einer strengen Entwicklungslogik, welche den Menschen zwar zuerst vergesellschaftet, ihn aber dadurch zugleich auch zu mehr Individualität führt, so dass wir uns "nur in dem Maße, wie wir in diese soziale Umgebung hineinwachsen, wir uns als zurechnungsfähige handelnde Individuen [konstituieren]"²¹⁶. Ein nicht vergesellschafteter Mensch kann, wie Habermas in der aktuellen Debatte um die Willensfreiheit betont, überhaupt nicht frei sein, denn frei "ist nur der überlegte Wille"²¹⁷, was auf propositionale Sprache und das Aushandeln von Geltungsansprüchen als Voraussetzung eines jeden Überlegens verweist. Den höchsten Punkt der Autonomie und

²¹² Lavagno (Fn. 9), 185.

²¹³ Foucault (Fn. 10), 41.

²¹⁴ Ortega (Fn. 87), 225.

²¹⁵ Foucault (Fn. 42), 25.

²¹⁶ Habermas (Fn. 131), 220

²¹⁷ Habermas (Fn. 141), 874.

Selbstverwirklichung erreicht das Subjekt nach Habermas nicht im Bruch mit der Vergesellschaftung und in der selbstbezüglichen *Heautokratie*, welche sich in ein agonistisches Freundschaftsverhältnis eingebettet weiß (denn nach Foucault gibt es keine Beziehung ohne Macht), welches einer Gerinnung der fluiden Macht zu fester Herrschaft entgegensteht. Vielmehr erreicht das Individuum erst in einer (stets nur als Ideal zugänglichen) universalen und idealen Kommunikationsgemeinschaft, innerhalb welcher es die Legitimation von Normen und Interessen in einem vernünftigen Diskurs aushandeln kann. Das Foucaultsche Freundschaftsideal rückt entgegen des grundlegenden Sozialbezugs des Habermas'schen Subjektes, welches sich dem Anderen als einem 'Du' nähert, meines Erachtens in die Nähe instrumenteller Beziehungen: Foucaults Subjekt braucht den Freund, um seine eigene Ästhetik der Existenz im Rahmen nicht-geronnener Sozietätsformen ausüben zu können, doch eine tiefergehende Sozialbindung scheint hier zu fehlen. Die große Differenz zwischen beiden wird vor allem im Kontrast mit dem klassischen Philosophen der Freundschaft und Gemeinschaft, Aristoteles, deutlich. Dieser hatte die Freundschaft "zum Notwendigsten im Leben"²¹⁸ gerechnet. Für ihn galt, wie P. Schulz zusammenfasst, dass "die authentische Form der Selbstliebe in letzter Instanz auf das Entstehen solcher Freundschaften abzielt, in der das Gut eines Freundes zugleich als das eigene Gut verstanden wird"²¹⁹. Die entscheidende Fähigkeit für die Übernahme bzw. Wahrnehmung des Gutes des Freundes als eigenes sah Aristoteles dabei in der "Mitwahrnehmung"²²⁰. Dabei geht seine Philosophie von primär selbstständigen Individuen aus, welche aus individueller Seele und Materie konstituiert sich "zunächst um des bloßen Lebens willen [...], dann aber um des vollkommenen Lebens willen"²²¹ zu Gemeinschaft und Staat zusammenschließen. Durch die Ausrichtung auf das Gute²²² ist der Mensch "von Natur ein staatenbildendes Wesen"²²³.

Anhand dieses dritten Vergleichsmomentes wird nun die Differenz zwischen Habermas und Foucault noch deutlicher. Habermas unterscheidet sich von Aristoteles darin, dass er, bei aller Relevanz, welche auch Aristoteles der Sprache als Fähigkeit "das Nützliche und Schädliche mitzuteilen und so auch das Gerechte und Ungerechte"²²⁴ einräumt, die soziale und sprachliche Natur des Menschen viel stärker betont. Der einzelne wird als Subjekt mit einer bestimmten Identität und mit geistigen Fähigkeiten bei Habermas erst durch die Sozialisation in Gemeinschaften im Durchlaufen einer bestimmten Entwicklungslogik konstituiert. Des Weiteren lässt sich "die Bedeutung des Ausdrucks >Individualität< [nur] mit Bezugnahme auf das Selbstverständnis eines sprach- und handlungsfähigen Subjekts [klären], das sich als unvertretbare und unverwechselbare Person gegenüber anderen Gesprächsteilnehmers darstellt und gegebenenfalls rechtfertigt"²²⁵. Damit

²¹⁸ Aristoteles, *Die Nikomachische Ethik*, 2000, 1155a3-1155a5.

²¹⁹ Schulz (Fn. 91), 317.

²²⁰ a.a.O., 320.

²²¹ Aristoteles, *Politik*, 1984, 1252b29.

²²² Die naturhafte Sozialanlage der individuellen und so abgeschotteten Geistseele erklärt G. Manser in der thomistischen Fortführung aristotelischen Denkens wie folgt: "Das rationale Menschenwesen hat kraft der geistigen Seele, welcher das körperliche Leben zielhaft untergeordnet ist, nur das bonum commune zum letzten Ziele. Dieses aber ist wiederum nur erreichbar durch geistiges Erkennen und Wollen, das die Existenz und Entwicklung des animalischen Lebens voraussetzt und ohne das Zusammenwirken vieler in Ehe, Familie und Staat usw. unmöglich ist. Also ist die menschliche Gemeinschaft kraft der Sozialanlage naturnotwendig, wie die Tatsachen beweisen." (Gallus Manser, *Das Wesen des Thomismus*, 1949, 702).

²²³ Aristoteles (Fn. 221), 1253a2.

²²⁴ a.a.O., 1253a14.

²²⁵ Habermas (Fn. 131), 207.

unterscheidet sich Habermas von Aristoteles, welcher eine individuelle Wesensnatur als Grundlage angenommen hatte. Habermas' Subjekt ist ein durch und durch soziales, welches selbst seine Individualität seiner Sozialität verdankt. Foucault unterscheidet sich nun meines Erachtens in genau entgegengesetzter Richtung von Aristoteles, sind doch die sozialen Bande deutlich schwächer ausgeprägt als beim Aristotelischen Subjekt. Während dieses von Natur aus ein Gemeinschafts- und Staatenwesen ist, ja gar "abgetrennt von Gesetz und Recht das schlechteste [Wesen] von allen"²²⁶, misstraut das Foucaultsche Subjekt allen Gesetzen von Grund auf, da sie geronnene Machtverhältnisse darstellen. Wahre, selbstbestimmte Individualität gewinnt das Individuum erst durch seine selbstbezügliche Bemächtigung und Existenzgestaltung. Dabei bildet es agonale Freundschaften von zweifelhafter Beständigkeit. Hierin zeigt sich eine deutlich 'individualistischere' Ausrichtung des Subjekts bei Foucault im Vergleich zu Aristoteles.

(2) Subjekt und Triebnatur: Eine grundlegende Problemstellung innerhalb der Philosophie betrifft die Einschätzung leiblicher Begierden und Lüste. Bereits Platon hatte Schwierigkeiten damit, diese in sein Denken einzuordnen und zu einer konsistenten Beurteilung zu gelangen²²⁷. So finden wir bei ihm im *Phaidon* einerseits die Aussage, dass es Aufgabe der "wahrhaften Philosophen [sei, sich] aller von dem Leibe herrührenden Begierden"²²⁸ zu enthalten, andererseits im *Symposion* die Idee eines Stufenwegs zur Idee des Schönen, so dass derjenige, "der richtig an die Sachen herangehen will, in seiner Jugend damit beginnen [muss], sich den schönen Körpern zuzuwenden"²²⁹. Gerade letztere Idee entspricht der "[humanistischen] Bedeutung der Lehre des Symposion vom Eros als dem Menschen eingeborenen Drang zur Entfaltung seines höheren Selbst"²³⁰. Im Folgenden sollen daher auch Habermas und Foucault hinsichtlich ihrer Fassung der Triebe, Wünsche und leiblichen Begierden einander gegenübergestellt werden.

Bei beiden gleichermaßen finden wir ein zugrundeliegendes Antriebspotential²³¹ bzw. "Lüste"²³², welche aber als solche nie in Erscheinung treten, ja gar nicht in Erscheinung treten können, da der Mensch immer schon ein gesellschaftliches Wesen ist und so diese triebtheoretischen Grundlagen (über)formt sind. Demnach konstituieren sich Wünsche und Begierden nur als Produkte soziokultureller Prozesse. Klassische Beispiele hierfür findet sich bei Foucault, wenn er die "Produktion der Sexualität [beschreibt,] [d]iese [sei] nämlich nicht als eine Naturgegebenheit zu begreifen"²³³, oder wenn er sich fragt: "[D]as Geschlecht [...], müsste das nicht eigentlich [...] etwas sein, was von dem Sexualitäts-Dispositiv produziert worden ist?"²³⁴ Auch Habermas spricht davon, dass der "Motivhaushalt der assoziierten Einzelnen symbolisch erfasst und über *dieselben* semantischen Gehalte strukturiert wird"²³⁵.

²²⁶ Aristoteles (Fn. 221), 1253a32-1253a33.

²²⁷ Vgl. Markus Paulus, *Das Problem der Körperlichkeit in der Philosophie Platons: eine Darstellung anhand der Dialoge "Phaidon" und "Symposion"*, 2003.

²²⁸ Platon, *Phaidon*, *Sämtliche Werke* (hrsg. von U. Wolf), Bd. 2, 82c.

²²⁹ Platon, *Symposion Griechisch/Deutsch*, 2000, 2210a.

²³⁰ Werner Jaeger, *Paideia. Die Formung des griechischen Menschen*, 1973, 784.

²³¹ Vgl. Habermas (Fn. 186), 293.

²³² Foucault (Fn. 18), 105.

²³³ Ebd.

²³⁴ Foucault, Ein Spiel um die Psychoanalyse, in: *Dispositive der Macht. Michel Foucault über Sexualität, Wissen und Wahrheit*, hrsg. von M. Foucault, 1978, 144/145.

²³⁵ Habermas (Fn. 114), 88.

Gleichzeitig gehen beide Autoren aber auch davon aus, dass innerhalb einer Kultur Bedürfnisse unterdrückt werden. Habermas beschreibt hierbei hinsichtlich der "Psychodynamik des Bildungsprozesses [...] die Triebchicksale, in die die Ichentwicklung eingeflochten ist"²³⁶. Foucaults Wendung zur antiken Ethik lässt sich nur verstehen als Befreiung des Menschen von der Unterdrückungsmaschinerie der Normalisierungsmacht und der Auflösung des Sexualitätsdispositivs als Verklammerung eigentlich "weit voneinander entfernte Phänomene"²³⁷. Systematisch betrachtet stehen beide Autoren damit gleichermaßen in der Tradition des Sozialkonstruktivismus, der innerhalb der Philosophie u. a. durch M. Nussbaum vertreten wird, welche die Grundannahmen hinsichtlich der Triebnatur des Subjekts folgendermaßen zusammengefasst hat: "In vielen zentralen Hinsichten sind das Gebiet des Sexuellen und das damit eng verwandte Gebiet der Familie Bereiche der symbolischen, kulturgebundenen Interpretation; es sind Bereiche, die von historischen und institutionellen Kräften geformt werden, aber zugleich biologisch gegebenen Rahmenbedingungen unterliegen."²³⁸ Damit treffen sich beide Autoren in ihrem sozialkonstruktivistischen Ansatz auf dem Boden einer gemeinsamen Zurückweisung rein naturalistischer Triebtheorien.

Mit diesen Aussagen verfangen sich aber beide in demselben, in dieser Arbeit bereits diskutierten Paradox: wie kann eine eigentlich unselbstständige, quasi beliebig überformbare und amorphe leibliche Grundlage, welche überhaupt nur als gesellschaftlich geformte in Erscheinung tritt von der gleichen Gesellschaft unterdrückt werden? In diesem Sinne hat man beispielsweise Foucault gegen seine Entlarvung der Psychoanalyse als Diskurse über den Sex produzierenden Agenten der Normalisierungsmacht entgegengehalten, "[dass das Unbewusste ein wirkliches Geheimnis ist]. Ist die Mitteilung nämlich derart in sich geschlossen, [d. h. existieren keine unbewussten Triebe und Wünsche,] dann kann auch dem Subjekt kein Diskurs unterstellt werden, der sich von dem tatsächlich gesprochenen unterscheidet."²³⁹

Größere Differenzen zwischen Habermas und Foucault treten erst dort auf, wo sie Wege des Entkommens aus den oktroyierten Bedürfnisinterpretationen skizzieren. Habermas zielt auf eine ideale Kommunikationsgemeinschaft, worin autonome Subjekte "die Bedürfnisinterpretationen nicht länger als gegeben [annehmen], sondern in die diskursive Willensbildung [einbeziehen]"²⁴⁰. Sein Ziel liegt also in universellen Kommunikationsstrukturen, innerhalb derer der praktische Diskurs über die Geltung von Normen der inneren Natur berechtigten und "freien Zugang zu den Interpretationsmöglichkeiten der kulturellen Überlieferung"²⁴¹ gewährt. Foucault hingegen setzt auf das Gegenteil. Er beschreibt eine Lösung von universellen gesellschaftlichen Normen und favorisiert eine Ethik antiker Art, welche das Subjekt auffordern, sich "auf autonomere Art und Weise – über Praktiken der Befreiung und Freiheit"²⁴² selbst zu konstituieren. "Es [geht] darum, sein Leben zum

²³⁶ Habermas (Fn. 133), 85.

²³⁷ Foucault (Fn. 26), 49.

²³⁸ Martha Nussbaum, Konstruktion der Liebe, des Begehrens und der Fürsorge, in: *Konstruktion der Liebe, des Begehrens und der Fürsorge. Drei philosophische Aufsätze*, 2002, 169.

²³⁹ Jacques Lagrange, Lesarten der Psychoanalyse im Foucaultschen Text, in: *Foucault und die Psychoanalyse*, hrsg. von M. Marques, 1990, 49.

²⁴⁰ Habermas (Fn. 133), 87.

²⁴¹ a.a.O., 88.

²⁴² Foucault (Fn. 45), 138.

Gegenstand einer Art von Wissen, einer techne, einer Kunst zu machen."²⁴³ Dabei bleibt das Subjekt aber nach wie vor Produkt von Machtprozessen, nun aber von ihm selbst ausgeübt.

(3) Subjekt, Ethik und Identität: Als letzter Vergleichspunkt soll nun die Frage nach dem Zusammenhang von Ethik und Identität bei Habermas und Foucault ins Zentrum der Aufmerksamkeit gerückt werden. Beide äußern sich in origineller Weise zu diesen Grundlagenfragen der Philosophie und wieder können wir uns in ihren theoretischen Entwürfen den Einfluss der divergierenden Grundprinzipien vor Augen führen.

Eine augenfällige Gemeinsamkeit in ihrem Denken ist, dass sie jeweils wahre Individualität als eine Eigenleistung des Subjekts beschreiben, als etwas, das es im Laufe des eigenen Lebens erst zu erarbeiten gilt. So fasst etwa Habermas "*Individuierung* als eine Selbstrealisierung des Einzelnen"²⁴⁴, welcher im Gespräche performativ Anspruch auf seine Individualität erhebt. Foucault hingegen nutzt den Begriff zuerst im Sinne der Unterwerfung unter die Normalisierungsmacht, welche dem Subjekt "seine Individualität aufprägt [und] es an seine Identität fesselt"²⁴⁵ und entdeckt eine "Korrelation zwischen einer wachsenden Individualisierung und der Stärkung eben dieser Totalität"²⁴⁶. Auf der anderen Seite lassen sich aber seine späten Schriften gerade auch unter dem Blickpunkt einer gelungenen, selbst gebildeten Individualität betrachten, in welcher das einzelne Individuum sich selbst gemäß einer Ästhetik der Existenz formt. In diesem Sinne gilt auch für Foucault, dass gelungene Individualität Leistung eines Subjekts selbst sein muss. Beide Positionen zeichnen sich dabei durch eine Einbeziehung existenzphilosophischer Elemente aus: Wenn Habermas davon spricht, dass eine verantwortliche Übernahme der eigenen Biographie nur auf der Klärung der Frage, "*wer man sein will*"²⁴⁷, gelingt, so zeigt dies frappierende Ähnlichkeit zu Heideggers Analyse des Entwurfs in der Weise, dass "in seinem Entworfenen dessen Woraufhin sichtbar wird"²⁴⁸. Auch Foucaults Programmatik, dem "eigenen Leben eine gewisse Form zu geben"²⁴⁹, muss notwendigerweise eine Art Selbstentwurf implizieren, auf den hin man die Formung meiner selbst vornimmt.

Damit treten aber auch schon die Differenzen zwischen beiden Philosophen zutage. Für Habermas sind Ethik und Identität immer miteinander verknüpft, da beide aus einer Erweiterung und Integration der Perspektivenstruktur sowie der Weltbezüge resultieren und im Falle einer idealen Kommunikationsgemeinschaft eine vollständig autonome Ich-Identität sowie ein universaler praktischer Diskurs zur Prüfung von Normen zusammenfallen und sich gegenseitig voraussetzen, so dass sich im Kantschen Sinne "eine *pathologisch*-abgedrungene Zusammenstimmung zu einer Gesellschaft endlich in ein *moralisches* Ganzes [verwandelt]"²⁵⁰. Dahingegen sieht Foucault gerade in der Identität ein Werkzeug der "Subjektivierung der Menschen, das heißt [ihrer] Konstituierung als Untertanen/Subjekte"²⁵¹. Aus diesem Grund propagiert er eine Ethik, welche das Subjekt von

²⁴³ Foucault (Fn. 66), 283.

²⁴⁴ Habermas (Fn. 131), 190.

²⁴⁵ Foucault (Fn. 56), 246.

²⁴⁶ Michel Foucault, Die politische Technologie der Individuen, in: *Technologien des Selbst*, hrsg. von L. Martin/ H. Gutman/ P. Hutton, 1993, 186.

²⁴⁷ Habermas (Fn. 114), 151.

²⁴⁸ Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, 2001, §65, S. 324.

²⁴⁹ Foucault (Fn. 45), 135.

²⁵⁰ Immanuel Kant, Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht, in: *Was ist Aufklärung? Ausgewählte kleine Schriften*, hrsg. von H. Brandt, 1999, 8.

²⁵¹ Foucault (Fn. 18), 64.

dem befreit, "was [das] Individuum an es selbst fesselt und unterwirft"²⁵², also eine Ethik, welche mit der Identität einer Person bricht. Seine Ethik orientiert sich statt an "allgemeinen pragmatischen Voraussetzungen der Argumentation überhaupt"²⁵³ an einem "Prinzip der Stilisierung des Verhaltens [...], um der] Existenz die schönste und vollendetste Form"²⁵⁴ zu geben. So wird einsichtig, weswegen Foucault in seiner Ethik auf die Begriffe Erfahrung, Kunst und Ästhetik rekurriert, sind doch die Bereiche ästhetischer Gestaltung nicht durch klare technische bzw. moralische Imperative, sondern durch Ratschläge und Techniken bezeichnet, welche zur Konstitution eines je individuellen, singulären Werkes führen. Für Habermas ist die Fähigkeit "mit sich identisch zu bleiben"²⁵⁵ im Rahmen einer autonomen Ich-Identität dabei kein Verhaftetsein hinsichtlich einer bestimmten, materialen Identität, sondern ein performativer Anspruch, welcher sich im Handeln einer Person bewähren muss. Dieser Anspruch auf Identität ist für Habermas zugleich Bedingung jeder Kommunikation, denn das Subjekt "könnte freilich nicht auf die Akzeptanz seiner Sprechhandlungen rechnen, wenn [es] nicht schon *voraussetzte*, dass [es] vom Adressaten als jemand ernst genommen wird, der sein Handeln an Geltungsansprüchen orientieren kann"²⁵⁶. Darüber hinaus weist er darauf hin, dass Subjekte innerhalb einer rationalisierten Lebenswelt zwar die institutionellen Ordnungen problemlos einer kritischen Prüfung unterziehen können, sich jedoch nicht in gleicher Weise von den kulturellen Werten distanzieren können. Sie – und dies ließe sich durchaus als Entgegnung auf Foucault beziehen – "durchziehen das Gewebe einer existenzprägenden und identitätssichernden kommunikativen Alltagspraxis, [...] sie prägen die Identität von Gruppen und Individuen derart, dass sie einen integrierten Bestandteil der jeweiligen Kultur und der Persönlichkeit bilden. Wer Lebensformen in Frage stellt, in denen sich die eigene Identität gebildet hat, muss die eigene Existenz in Frage stellen[, was sich] in [...] Lebenskrisen"²⁵⁷ äußert.

Dabei entdecken wir am Grund dieser Differenzen nicht nur die divergierenden Prinzipien wieder, so zum Beispiel in der universalen Struktur der Habermas'schen Ethik und seiner Identitätskonzeption im Gegensatz zum singulären Subjekt und ästhetischen Ethikansatz Foucaults. Sie verweisen auch auf zugrunde liegende Unterscheide im Vernunftbegriff selbst. Während Habermas das Vernunftpotential menschlicher Kommunikation hervorhebt und diese universale Vernunft im Erbe der Aufklärung fortschreiben möchte, fällt bei Foucault das tiefe Misstrauen gegen eine angeblich selbsterklärende Vernunft auf. So möchte er aus der Epoche der Aufklärung nur die "Form einer möglichen Überschreitung"²⁵⁸ in die Gegenwart retten. Vernunft finden wir als solche beim späten Foucault überhaupt nicht thematisiert; wir können sie lediglich in der Tugend, der Haltung der Überschreitung vermuten.

Die vorangehenden Kapitel offenbarten einige Gemeinsamkeiten, aber auch große Differenzen in den subjekttheoretischen Position Foucaults und Habermas'. Dabei konnte gezeigt werden, dass ein nicht unerheblicher Teil der Unterschiede auf die divergierenden Grundprinzipien ihrer Philosophien zurückzuführen sind. Abschließend soll nun die Frage behandelt werden, ob trotz aller Differenzen

²⁵² Foucault (Fn. 56), 248.

²⁵³ Habermas (Fn. 137), 174.

²⁵⁴ Foucault (Fn. 26), 315.

²⁵⁵ Habermas (Fn. 134), 93.

²⁵⁶ Habermas (Fn. 131), 230.

²⁵⁷ Habermas (Fn. 137), 189.

²⁵⁸ Foucault (Fn. 72), 48.

nicht eine Vermittlung zwischen beiden Positionen möglich ist. Da eine vollständige Behandlung dieser Frage eine eigenständige Arbeit erfordern würde, muss das nun folgende Kapitel notwendigerweise den Charakter einer Programmschrift, einer Skizze behalten.

4.3 Ausblick - Skizze einer Vermittlungsmöglichkeit

Um die subjekttheoretischen Positionen von Habermas und Foucault zu vermitteln, könnte man m. E. an zwei zentralen Stellen ansetzen:

Zum einen ließe sich auf moralphilosophischer Ebene fragen, ob nicht Foucaults Ästhetik der Existenz mit Habermas' Ideal einer postkonventionellen Moral in Übereinstimmung zu bringen ist. Wie Habermas das 'Me' als eine konservative Macht der konventionellen Stufe interpretiert und eine moralische Weiterentwicklung durch Überschreiten des innerhalb konkreter Bezugsgruppen gebildeten 'Me' auf die Ebene einer idealen Kommunikationsgemeinschaft sieht, finden wir einen ähnlichen Gedankengang bei Foucault, welcher die Ebene der Konstitution von Subjekten durch Unterwerfungspraktiken hin zu einer heautokratischen Selbstkonstitution verlassen möchte. Eine Vermittlung beider könnte beispielsweise versuchen, die Frage nach der Selbstkonstitution als andere Seite der Medaille einer autonomen Ich-Identität erscheinen zu lassen.

Darüber hinaus ist die Frage bedenkenswert, ob sich nicht ein Identitätsbegriff konstruieren lassen würde, welcher Elemente von Foucault und Habermas integriert. So hat etwa G. Gamm vorgeschlagen, angesichts einer Gesellschaft, deren "Substanz der auf Dauer gestellte Wandel"²⁵⁹ ist und welche im Ergebnis eine "Multiplikation unseres Selbst in eine Vielheit unverbundener Verhaltens- und Erfahrungspartikel"²⁶⁰ hervorbringt, den Identitätsbegriff gänzlich fallen zu lassen und auf den Begriff der Ähnlichkeit auszuweichen: "Die Selbstreferenz funktioniert nach Art einer Metapher [...]. Wir verstehen uns, wie wir eine Metapher verstehen."²⁶¹ Diese Idee eines interpretativen Zugangs zu einem Selbst hat P. Ricoeur innerhalb der hermeneutischen Tradition mit seinem Begriff der 'narrativen Identität' verfolgt, ohne jedoch wie Gamm die Identität zugunsten einer metaphorisch verstandenen Ähnlichkeit aufzulösen. Dieses Konzept der narrativen Identität zeigt sich m. E. geeignet, Foucault und Habermas zusammen zu führen. Ricoeur unterscheidet zwei Arten von Identität²⁶²: zum einen Identität als Gleichheit bzw. lateinisch *idem*, zum anderen als Selbst bzw. lateinisch *ipse*. Erstere wird auf Dinge angewandt, zweite nur Personen zugesprochen. Dabei kommt es häufig zu einer Vermischung und Verwechslung beider Bedeutungen von Identität, was zu Problemen führt. Ricoeur verfolgt nun mit seinem Konzept der narrativen Identität das Ziel, die Permanenz des Selbst als persontypische Art der Identität weiter aufzuklären. Er kommt zu dem Schluss, dass "the narrative constructs the durable character of an individual, which one can call his or her narrative identity"²⁶³, denn "knowledge of the self [is] an interpretation"²⁶⁴.

Für unsere Fragestellung einer Vermittlung zwischen Foucault und Habermas ist hierbei interessant, dass narrative Identität im Sinne Ricoeurs deutlich gegen die Vorstellung einer Identität als Gleichheit abgegrenzt wird und so Foucaults Befürchtungen einer aufoktroyierten

²⁵⁹ Gerhard Gamm, Das metaphorische Selbst. Über Subjektivität in der modernen Gesellschaft, in: *Postmoderne und Politik*, hrsg. von J. Georg-Lauer, 1992, 81.

²⁶⁰ a.a.O., 84.

²⁶¹ a.a.O., 91.

²⁶² Vgl. Paul Ricoeur, Narrative Identity, *Philosophy Today* 35 (1991), 73.

²⁶³ a.a.O., 77.

²⁶⁴ a.a.O., 80.

Identität als fortdauernder Zwang entgegensteht. Sie liefert m. E. vielmehr das Potenzial für Foucaults Aufforderung "sich gegenüber der eigenen Unterwerfung zu verhalten und unerträglichen Macht- und Herrschaftsverhältnissen zu widerstehen."²⁶⁵ Zugleich haftet einer narrativ, also erzählerisch vollzogenen Identitätsbildung ein wesentlich ästhetisches Element an, lässt sie sich doch nicht als Besonderes unter ein Allgemeines subsummieren, sondern muss je individuell die Lebensgeschichte erzählen. Damit zeigt sich aber auch, dass sie ganz im Sinne von Habermas stets nur im Medium sprachlicher Kommunikation - denn jedes Erzählen setzt einen Zuhörer voraus - gebildet wird. Und dabei erhebt der Sprecher durch seine Narration gleichzeitig den Anspruch, als Person identifiziert zu werden, denn – mit den Worten von Habermas – eine "identifizierbare *Person*, die der Sprecher mit >ich< bezeichnet hat, [ist] nicht als eine Entität gemeint, die allein aufgrund von *Beobachtungen* identifiziert werden kann"²⁶⁶.

Literatur

- Adorno, T. W. (2001), *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, Frankfurt.
- Aristoteles (2002), *Die Nikomachische Ethik*, Übers. O. Gigon, München.
- Aristoteles (1984), *Politik*, Übers. O. Gigon, München.
- Augustinus (1987): *Bekenntnisse, Lateinisch/Deutsch*, Übers. J. Bernhart, Frankfurt.
- Beck, E. (1991), *Identität der Person. Sozialphilosophische Studien zu Kierkegaard, Adorno und Habermas*, Würzburg. (zugl.: München, Univ., Diss., 1990).
- Bieri, P. (2005), *Das Handwerk der Freiheit. Über die Entdeckung des eigenen Willens*, Frankfurt.
- Borghi, A. (2005), Object Concepts and Action, In: D. Pecher & R. Zwaan (Hrsg.), *Grounding Cognition: The Role of Perception and Action in Memory, Language, and Thinking* (S. 8-34), Cambridge.
- Breuer, S. (1993), Produktive Disziplin. Foucaults Theorie der Disziplinargesellschaft, In: Ders., *Die Gesellschaft des Verschwindens. Von der Selbstzerstörung der technischen Zivilisation*, Hamburg.
- Bublitz, H. (1998), Foucaults de-ontologische Kritik einer Theorie des Subjekts: "[...] ein anderer werden als man ist [...].", in: *Soziologische Revue* 21, 211–217.
- Chlada, M. (2005), *Heterotopie und Erfahrung. Abriss der Heterotopologie nach Michel Foucault*, Aschaffenburg.
- Daiber, D. (1999), *Subjekt, Freiheit, Widerstand. Die Stellung des Subjekts im Denken Foucaults*, Konstanz (zugl.: Leipzig, Univ., Diss., 1999).
- Deleuze, G. (1992), *Foucault*, Übers. H. Kocyba, Frankfurt.
- Dörfler, T. (2001), *Das Subjekt zwischen Identität und Differenz. Zur Begründungslogik bei Habermas, Lacan, Foucault*, Neuried.
- Fetz, R. L. (1988), Personbegriff und Identitätstheorie, in: *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 35, 69–106.
- Fink-Eitel, H. (1990), Zwischen Nietzsche und Heidegger. Michel Foucaults "Sexualität und Wahrheit" im Spiegel neuerer Sekundärliteratur. In: *Philosophisches Jahrbuch* 97, 367 – 390.
- Fink-Eitel, H. (1997), *Foucault zur Einführung*, Hamburg.
- Forrester, J. (1990), Michel Foucault und die Geschichte der Psychoanalyse. In: M. Marques (Hrsg.), *Foucault und die Psychoanalyse* (S. 75-128), Tübingen.
- Foucault, M. (1974), *Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften*, Übers. U. Köppen, Frankfurt.

²⁶⁵ Maria do Mar Castro Varela, Utopien. Kitsch, Widerstand und politische Praxis, in: *PostModerne De/Konstruktion. Ethik, Politik und Kultur am Ende einer Epoche*, hrsg. von S. Kollmann/ K. Schödel, 2004, 120/121.

²⁶⁶ Habermas (Fn. 114), 158.

- Foucault, M. (1978a), Die Machtverhältnisse durchziehen das Körperinnere. Gespräch mit Lucette Finas, Übers. M. Metzger, In: Ders., *Dispositive der Macht. Michel Foucault über Sexualität, Wissen und Wahrheit* (S. 104-117), Berlin.
- Foucault, M. (1978b), Ein Spiel um die Psychoanalyse, Übers. M. Metzger, in: Ders., *Dispositive der Macht. Michel Foucault über Sexualität, Wissen und Wahrheit* (S. 118-175), Berlin.
- Foucault, M. (1978c), Wahrheit und Macht. Interview von A. Fontana und P. Pasquino, Übers. E. Wehr, in: Ders., *Dispositive der Macht. Michel Foucault über Sexualität, Wissen und Wahrheit* (S. 21-54), Berlin.
- Foucault, M. (1983), *Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit, Bd. 1*, Übers. U. Raulff & W. Seitter, Frankfurt.
- Foucault, M. (1985a), Absage an Sartre, Übers. M. Wendt, In: G. Schiwy (Hrsg.), *Der französische Strukturalismus. Mode – Methode – Ideologie* (S. 207-211), Reinbek bei Hamburg.
- Foucault, M. (1985b), Freiheit und Selbstsorge. Gespräch mit Michel Foucault am 20. Januar 1984, Übers. H. Becker, in: H. Becker, L. Wolfstetter, A. Gomez-Muller & R. Fornet-Betancourt (Hrsg.), *Michel Foucault, Freiheit und Selbstsorge. Interview 1984 und Vorlesung 1982* (S. 9-28), Frankfurt.
- Foucault, M. (1985c), Hermeneutik des Subjekts. Vorlesung am College de France (1982), Nachschrift und Übers. H. Becker, in: H. Becker, L. Wolfstetter, A. Gomez-Muller & R. Fornet-Betancourt (Hrsg.), *Michel Foucault, Freiheit und Selbstsorge. Interview 1984 und Vorlesung 1982* (S. 32-60), Frankfurt.
- Foucault, M. (1989a), *Der Gebrauch der Lüste. Sexualität und Wahrheit, Bd. 2*, Übers. U. Raulff & W. Seitter, Frankfurt.
- Foucault, M. (1990), Was ist Aufklärung?, Übers. E. Erdmann & R. Forst, in: E. Erdmann, R. Forst & A. Honneth (Hrsg.), *Ethos der Moderne: Foucaults Kritik der Aufklärung* (S. 35-54), Frankfurt.
- Foucault, M. (1992), *Was ist Kritik?*, Übers. W. Seitter, Berlin.
- Foucault, M. (1993), Die politische Technologie der Individuen, Übers. M. Bischoff, in: L. Martin, H. Gutman & P. Hutton (Hrsg.), *Technologien des Selbst* (S. 24-62), Frankfurt.
- Foucault, M. (1994a), *Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses*, Übers. W. Seitter, Frankfurt.
- Foucault, M. (1994b), Das Subjekt und die Macht, Übers. C. Rath & U. Raulff, in: H. Dreyfus & P. Rabinow (Hrsg.), *Michel Foucault. Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik* (S. 243-264), Weinheim.
- Foucault, M. (1994c), Zur Genealogie der Ethik: Ein Überblick über laufende Forschungsvorhaben. Interview mit Michel Foucault, Übers. C. Rath & U. Raulff, in: H. Dreyfus & P. Rabinow (Hrsg.), *Michel Foucault. Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik* (S. 265-294), Weinheim.
- Foucault, M. (1996), *Der Mensch ist ein Erfahrungstier. Gespräch mit Duccio Trombadori*, Übers. H. Brühmann, Frankfurt.
- Foucault, M. (2003), *Die Ordnung des Diskurses*, Übers. W. Seitter, Frankfurt.
- Foucault, M. (o.J.a), Eine Ästhetik der Existenz. Gespräch mit Alessandro Fontana, Übers. M. Karbe, in: Ders., *Von der Freundschaft als Lebensweise. Michel Foucault im Gespräch* (S. 133-142), Berlin.
- Foucault, M. (o.J.b), Von der Freundschaft als Lebensweise. Gespräch mit René de Ceccatty, Jean Danet und Jean le Bitoux, Übers. M. Karbe, in: Ders., *Von der Freundschaft als Lebensweise. Michel Foucault im Gespräch* (S. 85-94), Berlin.
- Frank, M. (1988), *Die Grenzen der Verständigung. Ein Geistergespräch zwischen Lyotard und Habermas*, Frankfurt.
- Gamm, G. (1992), Das metaphorische Selbst. Über Subjektivität in der modernen Gesellschaft, in: J. Georg-Lauer (Hrsg.), *Postmoderne und Politik* (S. 79-96), Tübingen.
- Habermas, J. (1973), Notizen zum Begriff der Rollenkompetenz. In: Ders., *Kultur und Kritik. Verstreute Aufsätze* (S. 195 – 231), Frankfurt.
- Habermas, J. (1976), Können komplexe Gesellschaften eine vernünftige Identität ausbilden?, in: Ders., *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus* (S. 92-128), Frankfurt.
- Habermas, J. (1976), Moralentwicklung und Ich-Identität, in: Ders., *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus* (S. 63-91), Frankfurt.

- Habermas, J. (1981), *Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt.
- Habermas, J. (1983), Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln, in: Ders., *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln* (S. 127-205), Frankfurt.
- Habermas, J. (1985), *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, Frankfurt.
- Habermas, J. (1987), Gespräch mit Herbert Marcuse. In: Ders., *Philosophisch-Politische Profile* (S. 265 – 318), Frankfurt.
- Habermas, J. (1992), Individuierung durch Vergesellschaftung. Zu G. H. Meads Theorie der Subjektivität, in: Ders., *Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze* (S. 187-241), Frankfurt.
- Habermas, J. (1995a), *Theorie des kommunikativen Handelns, Bd. 1. Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung*, Frankfurt.
- Habermas, J. (1995b), *Theorie des kommunikativen Handelns, Bd. 2. Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft*, Frankfurt.
- Habermas, J. (2004), Freiheit und Determinismus, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 52, 871–890.
- Heidegger, M. (2001), *Sein und Zeit*, Tübingen.
- Honneth, A. (1989), *Kritik der Macht. Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie*, Frankfurt.
- Honneth, A. (1992), *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Frankfurt.
- Honneth, A. (1999), Foucault und Adorno. Zwei Formen einer Kritik der Moderne, in: Ders., *Die zerrissene Welt des Sozialen. Sozialphilosophische Aufsätze* (S. 73-92), Frankfurt.
- Horkheimer, M. (1995), Traditionelle und Kritische Theorie. In: Ders., *Traditionelle und kritische Theorie. Fünf Aufsätze* (S. 205 – 260), Frankfurt.
- Jäger, S. (2001), Dispositiv. In: M. Kleiner (Hrsg.), *Michel Foucault. Eine Einführung in sein Denken* (S. 72-89), Frankfurt.
- Jaeger, W. (1973), *Paideia. Die Formung des griechischen Menschen*, Berlin.
- Kamper, D. (1997), Körper. In: C. Wulf (Hrsg.), *Vom Menschen. Handbuch Historische Anthropologie* (S. 407-416), Weinheim.
- Kant, I. (1787/1998), *Kritik der reinen Vernunft*, Hrsg. J. Timmermann, Hamburg.
- Kant, I. (1999), Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht, in: Ders., *Was ist Aufklärung? Ausgewählte kleine Schriften* (S. 3-19), Hrsg. H. Brandt, Hamburg.
- Kant, I. (1999), Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?. In: Ders., *Was ist Aufklärung? Ausgewählte kleine Schriften* (S. 20-27), Hrsg. H. Brandt, Hamburg.
- Kessler, A. (1983), *Identität und Kritik. Zu Habermas' Interpretation des psychoanalytischen Prozesses*, Würzburg.
- Kleiner, M. (2000), Erkenne, wie du liebst, und du wirst wissen, wer du bist! Foucaults Gebrauch der Lüste in der Praxis, In: *Kulturbuch quadratur* 2, S. 120–141.
- Kochinke, J. (1988), Versuch, Habermas kritisch zu lesen, In: *Leviathan* 16 (1), S. 44–76.
- Lagrange, J. (1990), Lesarten der Psychoanalyse im Foucaultschen Text, in: M. Marques (Hrsg.), *Foucault und die Psychoanalyse* (S. 11-74), Tübingen.
- Lakoff, G., & Johnson, M. (1980), *Metaphors we live by*, Chicago.
- Landolfi, T. (1997), *Cancroregina. Die Krebskönigin oder Eine seltsame Reise zum Mond*, Übers. U. Hartmann, Zürich.
- Lavagno, C. (2003), *Rekonstruktion der Moderne. Eine Studie zu Habermas und Foucault*, Münster (zugl.: Osnabrück, Univ., Habil., 2003).
- Lembke, R. (2005), Der Mensch als Untertan. Zum Begriff der Subjektivierung bei Michel Foucault, In: *Tabula Rasa* 23, ohne Seitenangabe (<http://www.tabularasa.de/23/lembke.php>).
- Machery, P. (1991), Foucault: Ethik und Subjektivität, Übers. W. Miklenitsch, in: W. Schmid (Hrsg.), *Denken und Existenz bei Michel Foucault* (S. 181-196), Frankfurt..
- Manser, G. (1949), *Das Wesen des Thomismus*, Freiburg/Schweiz.

- Mauersberg, B. (2000), *Der lange Abschied von der Bewußtseinsphilosophie. Theorie der Subjektivität bei Habermas und Tugendhat nach dem Paradigmenwechsel zur Sprache*, Frankfurt (zugl.: Frankfurt/Main, Univ., Diss., 1999).
- do Mar Castro Varela, M. (2004), Utopien. Kitsch, Widerstand und politische Praxis, in: S. Kollmann & K. Schödel (Hrsg.), *PostModerne De/Konstruktion. Ethik, Politik und Kultur am Ende einer Epoche* (S. 111-122), Münster.
- Mead, G.H. (1973), *Geist, Identität und Gesellschaft*, Übers. U. Pacher. Frankfurt.
- Menke, C. (2003), Zweierlei Übung. Zum Verhältnis von sozialer Disziplinierung und ästhetischer Existenz, in: A. Honneth & M. Saar (Hrsg.), *Michel Foucault: Zwischenbilanz einer Rezeption. Frankfurter Foucault-Konferenz 2001* (S. 283-299), Frankfurt.
- Münker, S., & Roesler, A. (2000), *Poststrukturalismus*, Stuttgart.
- Nussbaum, M. (2002), Konstruktion der Liebe, des Begehrens und der Fürsorge, Übers. J. Schulte, in: Dies., *Konstruktion der Liebe, des Begehrens und der Fürsorge. Drei philosophische Aufsätze* (S. 163-234), Stuttgart.
- Ortega, F. (1997), *Michel Foucault: Rekonstruktion der Freundschaft*, München. (zugl.: Bielefeld, Univ., Diss., 1995).
- Platon (2000), Phaidon, Übers. F. Schleiermacher, In Ders., *Sämtliche Werke* (S. 103-184), Bd. 2, Hrsg. U. Wolf, Reinbek bei Hamburg.
- Platon (2000), *Symposion, Griechisch/Deutsch*, Übers. F. Boll & R. Nickel. Düsseldorf.
- Paulus, M. (2003), *Das Problem der Körperlichkeit in der Philosophie Platons: eine Darstellung anhand der Dialoge "Phaidon" und "Symposion"*, Hamburg.
- Rajchman, J. (1991), *Truth and Eros. Foucault, Lacan and the question of Ethics*, New York.
- Ricœur, P. (1991), Narrative Identity, in: *Philosophy Today*, 73-81.
- Sartre, J.-P. (2002), Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie, Übers. H. Schöneberg & T. König, in: Ders., *Gesammelte Werke in Einzelausgaben, Bd. 3*, Hrsg. V. v. Wroblewsky. Reinbek bei Hamburg.
- Scheler, M. (1949), *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, München.
- Schmid, W. (2000), *Die Geburt der Philosophie im Garten der Lüste. Michel Foucaults Archäologie des platonischen Eros*, Frankfurt.
- Schulz, P. (1998), *Freundschaft und Selbstliebe bei Platon und Aristoteles. Semantische Studien zur Subjektivität und Intersubjektivität*, Freiburg (zugl.: Eichstätt, Kath. Univ., Habil.-Schr.).
- Schulz, W. (2001), *Philosophie in der veränderten Welt*, Stuttgart.
- Searle, J. (2004), *Geist, Sprache und Gesellschaft. Philosophie in der wirklichen Welt*, Übers. H. Gavagai, Frankfurt.
- Seibert, T. (1995), Das Subjekt der Revolten. Michel Foucaults Ästhetik der Existenz, In: *Die Beute*, 19-31.
- Steinert, H. (1978), Ist es aber auch wahr, Herr F.? "Überwachen und Strafen" unter der Fiktion gelesen, es handle sich dabei um eine sozialgeschichtliche Darstellung, In: *Kriminalsoziologische Bibliographie* 5, 30-45.
- Tomasello, M. (2003), *The cultural origins of human cognition*, Cambridge.
- Türcke, C., & Bolte, G. (1997), *Einführung in die Kritische Theorie*, Darmstadt.
- Tugendhat, E. (1979), *Selbstbewußtsein und Selbsterkenntnis. Sprachanalytische Interpretationen*, Frankfurt.
- Vetter, H. (1987), Welches Subjekt stirbt? Zur Vorgeschichte der Kritik an der These: Der Mensch ist Subjekt, in: H. Nagl-Docekal & H. Vetter (Hrsg.), *Tod des Subjekts?* (S. 22-42), Wien.
- Weber, M. (1996), *Wissenschaft als Beruf*, Berlin.
- Weber, M. (2000), *Die protestantische Ethik und der "Geist" des Kapitalismus*, Hrsg. K. Lichtblau & J. Weiß, Weinheim
- Wittgenstein, L. (1984), Philosophische Untersuchungen. In: Ders., *Werkausgabe in acht Bänden, Bd. 1* (S. 225-580), Frankfurt.

Acknowledgements

Dieser Artikel ist die überarbeitete Version einer Qualifikationsarbeit des Autors an der Kath. Universität Eichstätt-Ingolstadt. Ich danke Reto L. Fetz für seine Kommentare und Hinweise während der früheren Phasen dieser Arbeit sowie Jürgen Habermas für seine Bereitschaft, meine Fragen schriftlich zu beantworten.

Ein Kurzfassung dieser Arbeit findet sich in: *TabvlaRasa. Jenenser Zeitschrift für kritisches Denken* (<http://www.tabvlarasa.de/38/Paulus.php>).

Summary/Zusammenfassung

The query for the nature of human subjects, their position between social forces and self-determined agency has been a topic of philosophy and social theory since their origins. This paper confronts the approaches of two of the most important theoreticians of the twentieth century, Michel Foucault and Jürgen Habermas, regarding the position of the subject within their theories. In a first part, central anthropological aspects within both theories are explicated and three general principles of divergence are extracted. In a second part, both theories are systematically confronted regarding their statements about three central aspects, namely (1) subjectivity and intersubjectivity, (2) the role of the appetitive nature, and (3) subject, ethics and identity. Crucial differences and similarities between both theories are discussed with respect to other classical theoretical approaches. Finally, regarding the aspect of identity, Ricoeur's concept of narrative identity is suggested to contain central claims made by Foucault and Habermas.

*